جامعة دمشق

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

قسم الفلسفة

نقد المنطق الأرسطي

بين

السهروردي وابن تيمية

بحث أعد لنيل درجة الماجستير في الفلسفة

إعداد

ناصر محمد يحيى ضميرية

إشراف الأستاذ الدكتور

يوسف سلامة

٢٠٠٥

الإهداء

إلى والديَّ

اعترافاً بفضلهما

واعتذاراً عن التقصير بحقهما

كلمة شكر:

كل الشكر لأستاذي الكريم الدكتور يوسف سلامة، الـذي كـان لإرشـاداته وتوجيهاته ومناقشاته المطولة الأثر الكبير في سير هذا البحث، مع الإشـادة برحابـة صدره وانفتاحه الفكري الذي مكّن من انجاز هذا البحث رغم اختلافه مع الكثير من الآراء والأفكار الواردة فيه.

كما وأتوجه بالشكر للأساتذة الأفاضل في قسم الفلـسفة، علـى جهـودهم وتعاونهم الكبير، ونصائحهم البليغة.

وللزملاء والأصدقاء كل الشكر والتقدير .

كما أتوجه بالشكر للمعهد الفرنسي لدراسات الشرق الأوسط بدمشق لما وفرتـه مكتبته الغنية من مصادر ومراجع سهلت إنجاز هذا البحث، فالشكر لجميع العـاملين فيه.

وللسادة الأكارم في المستشارية الثقافية الإيرانية بدمشق كل الـشكر، وأخـص بالذكر الدكتور علي أرمكان له مني كل الشكر والتقدير.

الفهرس

مقدمة:

الباب الأول

الباب الثاني

مقدمة

ليست المشكلة المنطقية بحثاً نظرياً مجرداً، وإنما هي إشكالية الواقع في ذاته، من حيث إمكان إدراكه على ما هو عليه، ووسائل هذا الإدراك. وذلك مرتبط بمعنى الوجود ذاته، إذ إن تحديد هذا المعنى سيصوغ الآلية التي يمكن من خلالها التعامل معه، فمسألة الوجود هي المحور الذي تدور حوله نظرية المعرفة، من حيث طبيعة المعرفة البشرية وآلياتها ومداها، فهي تتعلق بمسألة "الحقيقة" وقدرة العقل على الوصول إلى "اليقين". فهل مجال العقل ينحصر ضمن إطار الوجود الطبيعي أو يتجاوز ذلك إلى ما بعد الطبيعة؟ أو ليس للعقل قدرة على الوصول إلى اليقين ويجب تعليق الحكم ؟

وإذا كان المنطق بالمعنى العام يشير إلى العمليات العقلية الهادفة إلى معرفة الحقيقة، أو الشروط التي ننتقل بها من حقيقة ثابتة لدينا إلى حقيقة أخرى، أو الانتقال من المعلوم إلى المجهول، أو رد ما هو مشكوك فيه إلى ما يعدّ يقينياً ؟ فإن الخلاف سيتركز في تحديد نقطة البداية، أي ما الذي يُعدّ يقينياً ؟

هنا نجد أن الأمر لم يعد يستند إلى رؤية منطقية نسقية موضوعية، وإنما إلى رؤية فكرية وفلسفية يتحدد من خلالها مفهوم العقل ودوره في المعرفة، وذلك ما تجلى واضحاً من خلال النظريات المنطقية التي طُرحت والتي تعكس بوضوح رؤى فلسفية وميتافيزيقية. فمن خلال نقدها لطبيعة أو قيمة نوع ما من المعرفة، فإنها لا تفعل ذلك إلا لتعارضها مع معرفة أخرى تعد معرفة يقينية بذاتها، فهي نقد لنوع محدد من المعرفة لا نقداً للمعرفة على العموم.

فالجانب المنطقي لدى أي مفكر أو فيلسوف هو جزء من نسق فكري عام يتسم بالشمول والاتساق، ونظرية المنطق بارتباطها الوثيق مع نظرية المعرفة، تسعى لبيان قدرة العقل على إدراك الواقع ومعرفته، ووسائل هذه المعرفة وحدودها، ليتم بعد ذلك صياغة هذه الوسائل على هيئة نسق مترابط من الآراء المنطقية يطرح تصوراً عاماً عن المعرفة من حيث طبيعتها وأصلها وقيمتها ووسائلها وحدودها. وهذا ما شكل محور هذا البحث من خلال تتبع ما تركته الرؤية الفلسفية أو الميتافيزيقية من أثر في النظرية المنطقية، من خلال رؤيتين مختلفتين للوجود، رؤية فقهية تنطلق من أسس عقدية وشرعية تقيم فصلاً تاماً بين الخالق والمخلوق وتؤسس رؤية

للوجود قائمة على هذه الثنائية المطلقة. ورؤية صوفية تقوم على الاتصال وتحاول تجاوز هذه الثنائية للتلقي المباشر عن الذات الإلهية.

وفي البداية نشير إلى أن الخلاف بين الصوفية والفقهاء خلاف قديم نشأ مع المحاولات الأولى لتأويل النصوص القرآنية من قِبل مختلف الفرق والمذاهب الإسلامية المتنازعة، فنشأ خلاف بين أهل الظاهر وأهل الباطن، ونظر كثير من الصوفية إلى الفقهاء على أنهم أهل ظواهر ورسوم، ومجالهم العبادات والأحكام، وإلى أنفسهم على أنهم أهل الحقائق والبواطن وبحثهم يتعلق بالقلوب وأعمالها، فعلمهم علم بالحقيقة، وعلم الفقهاء علم بأحكام الشريعة وعلم الحقيقة أعلى مرتبة. وفي مقابل ذلك أنكر أهل الظاهر ما يدعيه الصوفية من مخصوص العلم وقالوا: لا نعرف إلا علم الشريعة الظاهرة التي جاء بها الكتاب والسنة ورفضوا التمييز بين علم الباطن وعلم الظاهر.

وعلى الرغم من اختلاف الرؤية بين الصوفية والفقهاء إلا أنهم اتفقوا على محدودية العقل واقتصاره على عالم الكثرة والتناهي، أما ما وراء ذلك، فالعقل عاجز عن إدراكه ويقف دون ذلك العالم، ولكن كيف ندرك هذا العالم ؟

هنا اختلف الفقهاء والصوفية، فالفقيه يعدّ النص هو المصدر الوحيد الذي يعطينا الحقيقة حول العالم الإلهي، أما عند الصوفية فالمعرفة الحق تتم من خلال الكشف أو العلم الحضوري بعد أن تتطهر النفس وتكون قد أصبحت قابلة لتلقى هذا العلم.

فمنهج الفقيه يستند إلى فكرة التنزيه التي تقيم فصلاً تاماً بين الخالق والمخلوق، فصلاً لا يمكن تجاوزه الفعلي، وذلك ما يجعل من الضروري أن تستند المعرفة على أساسين: أساس للمعرفة في عالم الخلق، وأساس للمعرفة في عالم الأمر. وهذا ما سيتعين بشكل فعلي مع استناد المعرفة في عالم الخلق إلى الواقعي والمحسوس والمتعين، هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن عالم الخلق ذاته يشكل وسيلة لمعرفة عالم الأمر الإلهي من خلال دلالة الشاهد على الغائب، إضافة إلى المصدر الأساس لهذه المعرفة ألا وهو النص الموحى.

وأما منهج الصوفية فيقوم على تجاوز ثنائية الذات والموضوع، لرؤية الوحدة الكامنة خلف هذه الثنائية وخلف التعدد الظاهر من خلال النور الإلهي، ولا يعني ذلك أن الأشياء تتوحد بل يرى العارف الوحدة كامنة وراء الأشياء جميعاً، ولذا رُفض اعتبار المنطق والعقل

وسائط بين الذاتين الإلهية والإنسانية. وذلك لا يعني أن الصوفية قد أنكروا دور العقل والمنطق في عملية المعرفة، بل الكثير منهم أقر به ولكن ضمن نطاق عالم الكثرة والتعدد، فالمنطق العقلي منطق كثرة وتعدد لا منطق وحدة واتصال، ولذا نجد أن اثنين من أشهر الصوفية وهما ابن سبعين والسهروردي يعرضان في كتبهما للمنطق الأرسطي لبيان قدرته في التوصل إلى الحقيقة، ثم يعقبانه بالنقد عندما يتجاوز قدرته وعالمه، فهذه المعرفة لا تخضع في دلالتها ولا في طريقها إلا لاعتبار واحد هو اعتبار التجربة الداخلية.

وإن اتفق الصوفية والفقهاء على نقد المعرفة العقلية وأداتها "المنطق" فإن البديل الذي طرحه كل منهما كان مختلفاً عن الآخر، وهنا لن يعترف الفقهاء بما يدعيه الصوفية من العلم الحضوري، وسيرفض الصوفية ظاهر النص كوسيلة للمعرفة الإلهية. فأصر الفقهاء على الثنائية المطلقة بين الذات الإلهية وعالم الخلق، وأن الواسطة الوحيدة بينهما هي الوحي الذي يُلقى على نفر مخصوصين، وبواسطتهم نعرف ما نعرفه عن العالم الإلهي من الأمور الغيبية، أما الصوفية فأرادوا تجاوز هذه الثنائية، والتلقي المباشر عن الذات الإلهية ولذلك نجد الصوفية يقولون للفقهاء: "أخذتم علمكم من ميت عن ميت، وأخذنا علومنا من الحي الذي لا يموت" فالعارف المتأله كما يقول الشهرزوري: «له قوة الأخذ عن الباري تعالى دون فكر ونظر باتصال ووحي، والباحث لا يأخذ شيئاً إلا بواسطة المقدمات والأفكار والأنظار، فلهذا كان أوْلى من الباحث»[١] .

هذه الأسس الفكرية المختلفة وما تركته من أثر واضح في رؤية كل منهما لنظرية المعرفة ودور العقل والمنطق فيها، هو ما شكل محور هذا البحث، إذ سعى البحث لتبين أثر اختلاف المنطلقات الفكرية والفلسفية والإيديولوجية بين الباحثين في اتجاه هذا النقد وغايته ومنهجه، من خلال نموذجين يعبران عن نسقين معرفيين مختلفين، بل قد يصلان حد التناقض أحياناً، وهما الاتجاه الصوفي الإشراقي والاتجاه الفقهي السلفي عبر أبرز ممثلين لهما:

الشيخ المقتول شهاب الدين السهروردي (٥٤٩-٥٨٧هـ) بنزعته الإشراقية ومنطلقه العرفاني القائم على الكشف والرؤية الباطنية.

---

[١] الشهرزوري، **شرح حكمة الإشراق**، ص٢٩.

وأحمد بن تيمية (٦٦١-٧٢٨هـ) الفقيه السلفي بنـزعته الفقهية الهادفة للحفاظ على النص والمبادئ العقدية من الخطر الذي رآه في المنطق الأرسطي.

فالشيخ المقتول ينطلق من نزعة إنسانية شاملة ترمي إلى إحياء الحكمة العتيقة التي ما زال أئمة فارس والهند ومصر وقدماء اليونان إلى أفلاطون يدورون عليها ويستخرجون منها حكمتهم ، فحاول من خلال حكمة الإشراق أن يجمع كل التيارات الكبرى في الفكر الشرقي والهليني في نظام متناسق داخل الحضارة الإسلامية، وذلك بالبحث عن منهج شامل يجمع بين الكشف والبحث وتجلى ذلك في موقفه من المنطق الأرسطي، فقد قبله بشكل عام وعدّه إحدى رياضات المتصوفة الإشراقية، ومن ثم حاول أن يطبعه بطابعه الإشراقي جاعلاً من المنطق الأرسطي سلماً صاعداً إلى عالم الإشراق، فالطريقة البحثية الخالصة مرحلة أولى تؤدي إلى التأمل المباشر في الحقائق المعقولة، وهذه الطريقة البحثية الخالصة –رغم قصورها– طريقة حسنة لمن لم تهبط عليه "سوانح نورانية" لكن عقلاً دون سند يسنده لا يجدر الوثوق به.

وكما انطلق السهروردي من نزعة كلية شاملة ترمي لإحياء المعرفة اللدنية، وتكوين تيار فكرى إنساني عام ومنهج موحد يجمع بين العقل والقلب، انطلق ابن تيمية من نزعة فقهية عملية تستند إلى أساس لاهوتي إسلامي يتداخل فيها التناول العقلي مع إرادة الدفاع عن الأصول وحراسة العقائد من خطر المناطقة الذين اتهموا بالزندقة.

لقد كان ابن تيمية فقيهاً يبحث في أحكام فقهية لحالات واقعية محددة وأمور جزئية محسوسة و لم يكن ليبحث كالسهروردي في أفكار وفلسفات سابقة على الإسلام، بل كان اللاهوت الإسلامي يشكل لديه الفكر المكتمل الصالح لكل زمان ومكان، ولذلك يستهدف من دراسته للمنطق الأرسطي إظهار عيوب هذا المنطق والتدليل على ارتباطه بالميتافيزيقا اليونانية وبالتالي الحاجة إلى منطق خاص يكون معبراً عن الروح الإسلامي.

وهنا سيتجلى الفارق الأساسي بين الرؤية الصوفية الكلية وبين الرؤية الفقهية الجزئية، حيث سيعمل السهروردي على إعادة صياغة مباحث المنطق الأرسطي وفقاً لرؤيته الشمولية المؤسسة على نظرية الإشراق (الفيض). وابن تيمية الفقيه كانت تحركه نزعة عملية واقعية، لذا انطلق من الواقع والمحسوس ممهداً بذلك السبيل لنقد نظرية الاستدلالات في صورها البرهانية، طارحاً ما يراه أوْلى بالإتباع.

وقد تركز نقدهما حول الحدود والقضايا والقياس، وإن كنا سنجد اختلافا في النقاط التي سيتركز حولها نقد كل منهما، فالسهروردي كان بحاجة لإعادة صياغة المقدمات لتصبح مهيأة لينطلق منها نحو عالم الإشراق فتركز نقده على القضايا وجاء القياس لديه وكأنه تحصيل حاصل، حيث التغييرات التي أجريت على القضايا فرضت نفسها على القياس، وأما ابن تيمية فلم يكن بحاجة لمقدمات لأنه ينطلق من مقدمات محددة كان يهدف للانتقال بها من حالتها التاريخية النسبية المحددة لتصبح منهجاً عاماً صالحاً لكل زمان ومكان.

ولكن هل استطاع السهروردي أن يحقق وحدة النظر والذوق؟ وأن يجمع بين الفلسفة والتصوف في منهج واحد؟ هل استطاع أن يحقق وحدة المنهج أم بقي ثنائياً فهو منطقي فيلسوف يعتمد العقل من ناحية وصوفي إشراقي يعتمد على الذوق من ناحية أخرى؟ وهل يمكننا اعتبار نقد السهروردي للمنطق الأرسطي وتعديلاته المقترحة تمثل الصوفية في شيء أم أنه نقد عقلي منطقي بحت؟

وكيف سيوفق ابن تيمية بين نقده لفكرة الحد الأوسط في عملية الانتقال من القياس الأرسطي إلى القياس الفقهي والعلة هي أساس القياس الفقهي؟ وإن كان ابن تيمية قد نقد المنطق الأرسطي باعتباره انعكاساً للميتافيزيقا اليونانية، فهل استطاع التخلص من الأثر اليوناني أم أنه إنما انتقل من فكرة القياس الأرسطي إلى التمثيل الأرسطي ومن الحد الأرسطي إلى الحد الرواقي؟ ووفقاً لذلك كله كيف نقيّم جهود كل من السهروردي وابن تيمية فيما قدماه من نقد للمنطق الأرسطي وفيما طرحاه من بديل؟

هذا ما سعى البحث للإجابة عنه من خلال جهود اثنين من المفكرين الذين تناولوا المنطق الأرسطي بالنقد والرد، وعلى الرغم من تعرض المنطق الأرسطي لأشد نقد ربما تعرض له علم منقول في تاريخ الحضارة الإسلامية، فإن الدراسات المتعلقة بنقد المنطق الأرسطي في هذه الحضارة قليلة، ونلاحظ بشكل عام أن السهروردي بقي مجهولاً لفترة طويلة في العالم العربي إلى أن قام المستشرق الفرنسي هنري كوربان بتحقيق الكثير من أعماله ودراستها بشكل مفصل، وهذا ما ساعد على إلقاء الضوء على هذا المفكر الشاب الذي امتد أثره قروناً طويلة وخاصة في فارس، غير أن هذه الدراسات كانت غالباً ما تركز على الجانب الإلهي من فكره المتعلق بالإشراق وفكرة النور، فتم بذلك تجاهل الجانب المنطقي من هذا الفكر والذي تكمن

أهميته في قدرة السهروردي البارعة في توظيف كل ما يقع عليه لخدمة فكره الإشراقي بما في ذلك المنطق ذاته، وعلى هذا الأساس بنى نقده للمنطق الأرسطي، محاولاً إعطاءه دوراً في عملية الكشف والإشراق.

وفيما يتعلق منها ببحثنا هذا فلا نجد في المكتبة العربية أية دراسة أو بحث يتعلق بالمنطق عند شهاب الدين السهروردي سوى ما عرض له الدكتور علي سامي النشار في كتابيه "مناهج البحث عند مفكري الإسلام" و"المنطق الصوري منذ أرسطو وتطوره المعاصر" حيث تناول في الكتاب الأول آراء السهروردي المنطقية من خلال السياق العام للكتاب الذي يؤرخ لجانب النقد الذي وجه للمنطق الأرسطي في العالم الإسلامي بشكل عام متناولاً الجانب المنطقي الصرف لديه، وهو الشيء ذاته الذي قام به في كتابه الثاني ومعظم ما جاء فيه مستمد من الكتاب الأول.

أما ابن تيمية فقد كان أوفر حظاً من السهروردي إذ تناول الجانب المنطقي لديه عدد من الباحثين وهم الدكتور النشار في كتابيه السابقين، والدكتور محمد حسني الزين في كتاب "منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري"[2] والذي يعرض لنقد المنطق الأرسطي في معرض شرحه لمنهج ابن تيمية الاستدلالي في الفقه وأصوله والتفسير وغير ذلك من النواحي المعرفية، وكذلك عرض كل من الدكتورة عفاف الغمري في كتاب"المنطق عند ابن تيمية" والدكتور فضل قائد علي في كتاب "نقد نظرية القياس الأرسطية عند ابن سينا وابن تيمية"[3] لجوانب من نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطي، وجميع هذه الدراسات كانت تتناول المنطق كبحث تقني مجرد بمعزل عن السياق الفكري العام لابن تيمية، فما تتصف به جميع هذه الدراسات أنها اهتمت بالجانب المنطقي الصرف كما فعل جلال الدين السيوطي من قبل في كتابه "جهد القريحة في تجريد النصيحة" وهو اختصار لكتاب ابن تيمية "الرد على المنطقيين" مثبتاً فيه الآراء المنطقية من حيث هي عمليات عقلية تقنية مجردة لا يربطها بما سواها أي رابط، مما يجعلها فقيرة على الرغم من أهميتها وطابعها التقني الدقيق، حيث خلت من أي نقد أو تفسير يتجاوز دائرة المنطق الخالص، وهو ما نراه مخالفاً لمنهج ابن تيمية وغايته من الكتاب والذي كان يرمي من خلاله لبيان ارتباط المنطق الأرسطي بالميتافيزيقا اليونانية وتأثير ذلك على العقيدة الإسلامية، وهو ما سعى البحث

---

[2] الزين، محمد حسني ، **منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري**، المكتب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٧٩م.

[3] علي، فضل قائد، **نقد نظرية القياس الأرسطية عند ابن سينا وابن تيمية**، دار جامعة عدن للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠١م.

لبيانه من خلال نقد المنطق الأرسطي عند كل من السهروردي وابن تيمية وذلك بإيضاح الرابط بين المباحث المنطقية والمباحث الميتافيزيقية من خلال ارتباط نقد المنطق عند السهروردي باتجاهه الإشراقي العام، وارتباط نقد المنطق عند ابن تيمية بمنطلقه الفقهي وأساسه اللاهوتي الشرعي، وتم ذلك عبر بابين رئيسين:

في الباب الأول عرض للسياق التاريخي والمعرفي الذي عمل وأنتج من خلاله مفكرينا، والذي أنتج آلية معرفية مرتبطة بطبيعة هذا الفكر. إنها المبادئ التي يستند إليها فكرهما المنطقي، وأما الباب الثاني فتم تخصيصه لعرض ما قدماه في حقل المنطق، إما في الجانب النقدي أو في الجانب البنائي، تأسيساً على ما كان قد تم إيضاحه في الباب الأول من مقدمات ومرتكزات معرفية تركت أثرها الواضح في مجمل نقدهما لمباحث المنطق الأرسطي.

وقد قسم الباب الأول إلى ثلاثة فصول:

في الفصل الأول عرض لجانب هام كان له أثره الكبير في المواقف من المنطق وترك الأثر الواضح على صورة المنطق في العالم الإسلامي لقرون طويلة، وهو ترجمة المنطق والمواقف المختلفة منه بدءاً من عملية الترجمة ودوافعها العلمية أو الإيديولوجية، مع محاولة وضع الترجمة في إطارها الملائم بعيداً عن الغلو في تقدير قيمتها أو الانتقاص منها، متتبعاً بعد ذلك عملية الترجمة من خلال تقسيمها إلى مرحلتين تتناول الأولى منهما الترجمات الأولى وبداية حركة الترجمة، مشيراً إلى ما أثارته الترجمات المتسرعة والسيئة من مواقف سلبية من هذا العلم الوافد الجديد، ثم موضحاً بعد ذلك محاولات تجاوز هذه الأخطاء في الترجمات عن طريق العودة إلى المصادر الأولى وإعادة ترجمة وتصحيح الكثير من الأعمال التي ترجمت في المرحلة الأولى، وبعد ذلك تم عرض أهم المواقف من هذا العلم الوافد بمختلف مستويات التلقي من احتفاء به وعده قانون الفكر الأسمى إلى نقد ورفض لهذا المنطق لدرجة وصلت حد التحريم، ثم عرض للمحاولة التي تمت من أجل التقريب بين هذه المواقف التي بلغت حد التناقض، وذلك عبر محاولة تقريب هذا المنطق من العلوم الإسلامية وإلباسه ثوباً عربياً إسلامياً يمنحه القبول ويجعل منه جزءاً من العلوم الإسلامية لا دخيلاً عليها.

وفي الفصل الثاني عرض لأهم المصادر التي استفاد منها السهروردي وابن تيمية في نقدهما للمنطق الأرسطي فلم يكن ما قدماه بدعاً لا سابق له، وإنما هو جزء من سلسلة طويلة من

عمليات النقد والرد من قبل وجهات نظر ورؤى مختلفة للمعرفة عملت من خلالها على نقد ما يخالفها، لتفسح المجال لرؤيتها الخاصة، وفي القرنين السادس والسابع الهجريين كان الكثير من هذه الانتقادات معروفاً. ولذا عرضنا لأهم الانتقادات التي وجهت للمنطق الأرسطي ليتضح معنا بعد ذلك مدى التحديد والأصالة في نقد كل من السهروردي وابن تيمية.

ولما كان الفصل الثاني قد وضع النقود التي وجهت للمنطق الأرسطي من قبل السهروردي وابن تيمية في السياق الفكري والتاريخي العام، فإن ما سيعرض له الفصل الثالث هو السياق الفكري الخاص لكل من السهروردي وابن تيمية، على اعتبار أن المنطق جزء من بناء فكري عام، ولذا فإن عرض الأسس الفكرية العامة التي صدر عنها مفكرينا بالغة الأهمية في توضيح طبيعة الفكر التي حكمت آرائهما المنطقية، وهذا ما سيشكل الأرضية الأساس لفهم مجمل ما طرحاه فيما بعد من آراء منطقية.

انطلاقاً من هذه الأسس التي كانت عاملاً هاماً من حيث المواقف المختلفة من المنطق الأرسطي في العالم الإسلامي أو اليوناني على السواء، ومن خلال إيضاح السياق الفكر الذي حكم عملهما، سنعرض في الباب الثاني لجوهر نقدهما لمباحث المنطق الأرسطي استناداً إلى ما تم إيضاحه في الباب الأول.

وعلى ذلك فقد خصص الباب الثاني لعرض نقد كل من السهروردي وابن تيمية للمنطق الأرسطي، مبتدأً بالتأكيد على أن ما يتم نقده هنا هو منطق أرسطو كما كان بين أيدي المشائين المسلمين بكل التأثيرات التي رافقته من شروح يونانية وسريانية من جهة، وتأثيرات عربية وإسلامية من جهة ثانية.

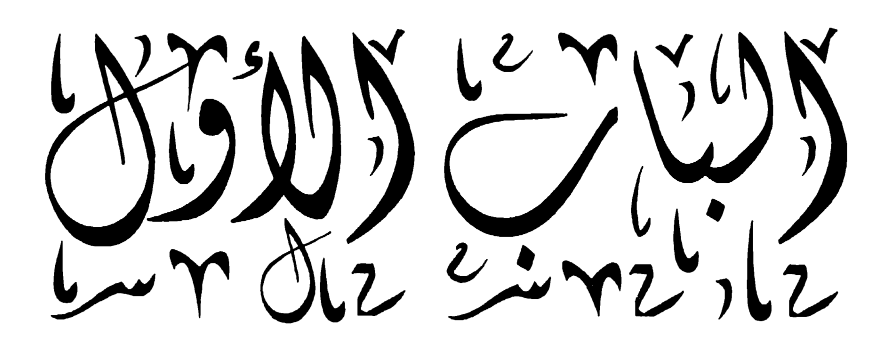
وقد سرنا في هذا الباب على نسق واحد يبدأ من عرض المباحث المنطقية الأرسطية من خلال النص الأرسطي والشراح المسلمين الذين استند إليهم كل من السهروردي وابن تيمية في فهم ونقد المباحث المنطقية، لنعقب هذا العرض بنقد كل من السهروردي وابن تيمية لهذا المبحث وتقديم ما طرحاه من بديل، محاولين ربط ذلك كله بجوهر فكر كل منهما وفهمه على اعتبار أن ما قاما به من نقد و تغيير هو جزء من مشروع أشمل.

والفصل الأول من هذا الباب خصصناه لعرض النقد الذي وجهاه إلى مبحث التعريفات الأرسطية، ومبحث التعريفات يشير بوضوح إلى هدف النقد وغايته، بل ربما يكون أهم جانب في عملية نقد أي نسق فكري، إذ إنه نقد للمفاهيم التي تشكل الأسس والمبادئ التي سيشاد عليها معظم البناء الفكري فيما بعد.

وفي الفصل الثاني من هذا الباب، عرض لمبحث القضايا والتي باعتبارها تشكل مقدمات القياس والاستدلال تلعب دوراً هاماً في عملية المعرفة باعتبارها عودة بالمجهول إلى المعلوم، ولذا فإن النقد الذي يوجه هنا والبديل الذي يطرح، سيشير بوضوح إلى الوجهة التي تأخذها المعرفة فيما بعد، فما مبحث القياس أو الاستدلال بنسقه المضبوط إلا استمراراً لما تم طرحه في المقدمات، وهذا ما سيعرض له الفصل الثالث والذي سنتابع من خلاله نتائج ما قام به كل من السهروردي وابن تيمية في مبحثي التعريفات والقضايا في جوهر عملية الاستدلال أي "البرهان" طريق اليقين المنطقي.

لنجمل بعد ذلك النتائج في خاتمة البحث.

وعلى ذلك فإن تناولنا لنقد المنطق الأرسطي من قبل السهروردي وابن تيمية، وما طرحاه من بديل، قام على أساس أن ما طرحاه من آراء منطقية في الجانب الهدمي منه أو البنائي إنما يمثل جانباً من رؤية كلية أشمل تنعكس في مجمل آرائهما ومباحثهما، وما المنطق إلا جزءاً من هذا السياق الفكري العام، فغاية البحث بيان أثر المنطلقات الفكرية والعقدية والأيديولوجية في رؤية المفكر أو الفيلسوف لعملية المعرفة ووسائلها وغايتها ودور العقل فيها.


الباب الأول

الفصل الأول

ترجمة المنطق والمواقف المختلفة منه

أولاً: الترجمة وإشكالاتها

أ . الإطار السياسي والفكري

ب . مكانة الترجمة وإشكالاتها

ثانياً: حركة الترجمة

أ . الترجمات الأولى وبداية حركة الترجمة

ب . تصحيح النقول وإعادة الترجمة

ثالثاً: المواقف من المنطق

أ . القبول (الشرح والتفسير والتلخيص)

ب . النقد

ج . التحريم

د . التقريب

أولاً: عصر الترجمة

مع نهاية القرن الهجري الأول كانت راية الإسلام تخفق من المحيط الأطلسي حتى حدود الصين، ومن بحر العرب وبلاد النوبة جنوباً حتى جبال القفقاس شمالاً، إضافة إلى أسبانيا وتخوم القسطنطينية[1]. وبذلك فقد ضمت الدولة الإسلامية أمماً مختلفة، وشعوباً متنوعة، وجعل هذا الامتداد والتوسع شرقاً وغرباً، العرب والمسلمين على احتكاك مباشر مع ثقافات وحضارات متباينة، فقد كانت بلاد الشام والعراق وفارس تعج بالمراكز السريانية النشطة ثقافياً وعلمياً، ومن أشهرها الرها وحران ونصيبين وجنديسابور... وغيرها كثير[2]. وكانت في أوج نشاطها العلمي والثقافي، نتيجة لانتقال العلم والثقافة اليونانيين إليها، بعد الضغوط التي تعرضت لها في الإسكندرية والمدن اليونانية عندما قام الإمبراطور جستنيان عام ٥٢٩م بإغلاق المدارس والمعابد الوثنية ومطاردة أصحابها.

وقد حفزت النقاشات والحوارات المسلمين للبحث عن طرق وأساليب أكثر تقدماً ليستطيعوا مجاراة مجادليهم ومحاوريهم من أبناء الثقافات والحضارات الأخرى الذين كانت أفكارهم وعقائدهم مشبعة بالأفكار الفلسفية والمنطقية من قبل، وبتأثير من هذا الاحتكاك، إضافة إلى ما كان يثيره القرآن من إشكالات عقدية وفكرية برزت منذ مقتل ثالث الخلفاء الراشدين، بدأت تتبلور الكثير من المذاهب والآراء الكلامية فتكلم الناس في القدر والجبر والاختيار، ونشأت الشيعة والخوارج والمرجئة والقدرية، وفي المراحل المتأخرة من الدولة الأموية كانت قد بدأت تتضح حركة الاعتزال (توفي واصل بن عطاء سنة ١٣١هـ أي قبل سنة من

---

[1] حدثت معظم الفتوحات الإسلامية في عصر الخلفاء الراشدين حيث فتحت في عصر الخليفة الثاني عمر بن الخطاب بلاد الشام ومصر والنوبة، وفي الفترة ذاتها كانت الجيوش الإسلامية تجتاح الإمبراطورية الساسانية في الشرق، وواصلت جيوش عثمان فتح بلاد فارس وأرمينيا وأذربيجان حتى حدود الهند، وبعد انتقال الخلافة إلى بني أمية، واصلت جيوشهم زحفها في شمال أفريقيا حتى المحيط الأطلسي واستولوا على جزر البحر المتوسط وهاجموا صقلية وحاصروا القسطنطينية ودخلوا أسبانيا بعد ذلك وامتدت دولتهم شرقاً حتى حدود الصين.

[2] يذكر أنه كان يوجد حوالي خمسين مدرسة للسريان فيما بين النهرين تعلم فيها العلوم بالسريانية واليونانية. انظر جرجي زيدان، **تاريخ التمدن الإسلامي**، ج٣، مطبعة الهلال، مصر، ١٩٠٢، ص١٣٢ .

سقوط الخلافة الأموية). هذه الفِرق الكلامية ستزداد وتقوى وتأخذ دورها الفاعل في الحياة الثقافية والاجتماعية والسياسية مع انتصار الثورة العباسية، وترجمة الكثير من الكتب الفلسفية، والتي ستغدو أحد الروافد الأساسية لهذه الحركات الفكرية.

فمع استقرار الأمر للعباسيين وتوطد حكمهم، بدأت في القرن الهجري الثاني حركة الترجمة العربية للمؤلفات اليونانية وبلغت أوجها في القرنين الثالث والرابع، حركة قل أن نجد لها مثيلاً من حيث الدعم والاهتمام الرسمي، ومن حيث الإمكانيات التي وفرت من أجلها، والكم الكبير الذي ترجم، أو من حيث نوعية المادة المترجمة أو المنقولة، وعدد المترجمين والنقلة وآليات الترجمة وأساليبها.

غير أن هذا الاهتمام الرسمي من قبل الخلفاء والقادة والأمراء وكثير غيرهم ممن كان يحرص على طلب الكتب وترجمتها يثير تساؤلات حول الغاية من هذه الكتب، وعلى أي أساس كان يتم اختيارها لتترجم، ولماذا ؟ وإذا كان من المفهوم أن تترجم الكتب الطبية، وكتب الحساب والفلك والكيمياء نتيجة الحاجة العملية لها، فما الغاية من ترجمة كتب المنطق والفلسفة في هذا الوقت المبكر من حركة الترجمة ؟ ولِمَ لم تترجم كتب الآداب اليونانية والرومانية بينما الكثير من كتب الأدب الفارسي والهندي قد ترجمت في هذه المرحلة ولقيت العناية الكبيرة رغم ما فيها من نزعات قومية ودينية ؟ ولماذا تباطأت حركة الترجمة بعد ذلك حتى توقفت بشكل شبه نهائي مع نهاية القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي ؟

الكثير من هذه التساؤلات ستثار من خلال البحث في إشكالات عملية الترجمة بعامة، وما يتعلق منها بترجمة كتب المنطق بشكل خاص، لتبين ما أثارته "علوم الأوائل" من مواقف فكرية أو إيديولوجية أو سياسية، ساهمت في دفع حركة الترجمة قدماً إلى الأمام أو وقفت بوجهها لأسباب مختلفة. كما وستتم محاولة وضع الترجمة في مكانها الصحيح، بعيداً عن الإفراط والتفريط، كل ذلك ضمن إطار تداخل فيه السياسي بالفكري، ليظهر أثر ذلك واضحاً في عملية الترجمة بدءاً من اختيار الكتب التي تترجم، والوقت الذي ترجمت فيه، وصولاً إلى طريقة ترجمتها، والدور الذي ينتظر أن تلعبه هذه المترجمات في الحياة الفكرية والسياسية للمجتمع.

أ. الإطار السياسي والفكري

تميز العصر الأموي بنشاط فكري هام تركز حول المواضيع الدينية واللغوية وما يتعلق بها من تفسير وحديث وفقه وسير ومغازي وأدب وشعر[1]، على الرغم من أن أيام العرب في العصر الأموي كانت أيام حروب وفتوح، وكانوا قريبي العهد بالبداوة.

أما الترجمة في عهد بني أمية فقد كانت مقتصرة على النواحي الإدارية والتجارية، وذلك لحاجة الخلافة إلى تسيير أمور إمبراطورية عظيمة تضم مختلف الأعراق والديانات واللغات، فديوان الدولة عرّب في عصر عبد الملك بن مروان (حكم ٦٥- ٨٦ هـ)-كان ديوان العراق يكتب بالفارسية وديوان الشام بالرومية[2]- وما يذكر من ترجمة بعض كتب الصنعة لخالد بن يزيد بن معاوية[3] أو كتب الطب لعمر بن عبد العزيز[4] إنما هي جهود فردية تركزت على الناحية العملية لا غير.

وقد تميز العصر الأموي بالعصبية العربية، وقُوبلت هذه العصبية بعصبية أخرى من الموالي وأبناء الأمم الأخرى التي وجدت نفسها خاضعة للدولة الإسلامية رغم تاريخها الحضاري العظيم، فظهرت الدعوات الشعوبية التي كانت في بدايتها تدعو للمساواة بين جميع الشعوب، وذلك نتيجة لغلبة العرب في العصر الأموي وصدهم لهذه الدعوات، وبعد أن قوي نفوذ الفرس والموالي أخذت هذه الدعوات تقوى وتعصبت ضد العرب، وليس غريباً أن نجد بعد ذلك أن معظم الموالي وأبناء الأمم الأخرى قد ناصرت الثورة العباسية.

---

[1] لمزيد من المعلومات حول الحركة الفكرية في العصر الأموي انظر أحمد أمين، **فجر الإسلام**، دار الكتاب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٤، ص١٨٩وما بعد.

[2] ابن النديم، محمد بن إسحق، **الفهرست**، تعليق إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٩٩٤، ص٣٠٠ -٣٠١.

[3] ابن النديم، **الفهرست**، ص٣٠٠، ص٤٣٤. وصاعد الأندلسي، **طبقات الأمم**، تحقيق: العيد بوعلوان، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٨٥، ص١٢٧.

[4] «ماسرجويه الطبيب البصري، كان إسرائيلياً في زمن عمر بن عبدالعزيز، وربما قيل في اسمه ماسرجيس، وكان عالماً بالطب، تولى لعمر بن عبدالعزيز ترجمة كتاب أهرون القس في الطب» علي بن القاضي القفطي، **إخبار العلماء بأخبار الحكماء**، مكتبة المتنبي، القاهرة، د.ت، ص٢١٣. وكذلك انظر أحمد بن القاسم الخزرجي ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ج٢، تحقيق: عامر النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١، ص٨٦.

وبانتصار الثورة العباسية عام ١٣٢هـ كان عهد التوسعات الكبيرة قد انتهى وانصرف الخلفاء إلى تنظيم أمور دولتهم، وتوطيد حكمهم، وحماية سلطتهم، ضد الهجمات الخارجية، والتمردات الداخلية، وقطف ثمار هذه الفتوحات العظيمة، وبناء حضارة كانت من أزهى مراحل العصور الإسلامية، إلى أن بدأت تضعف بعد ما يقارب القرن من الازدهار والقوة، وذلك بعد مقتل الخليفة المتوكل سنة ٢٤٧ هـ، حيث كثرت الأيدي الأجنبية المتحكمة في شؤون الدولة، ودبت فيها الخلافات والانقسامات وتقلص سلطان الخلفاء حتى غدا شكلياً فقط، وأصبح الموالي والغلمان يخلعون خليفة ويولون غيره، وتعرضت البلاد -إضافة إلى أزماتها وفتنها الداخلية- للغزو الصليبي الذي دخل بلاد الشام عام ٤٩١هـ، واستمر الخلاف والشقاق حتى جاءت جيوش التتار ودخلت بغداد سنة ٦٥٦ هـ وقتلوا خليفتها، وبذلك انتهى الحكم العباسي الذي دام من (١٣٢/٧٤٩ إلى ٦٥٦/ ١٢٥٨).

ضمن هذا الإطار العام للناحية السياسية في العصر العباسي، سيتم إلقاء نظرة على الحياة الثقافية والفكرية في هذا العصر، بدءاً من حركة الترجمة، وما رافقها من التأليف والتدوين لمختلف العلوم، وصولاً لانتهاء حركة الترجمة وتوقفها بشكل شبه كامل في أواخر القرن الرابع الهجري.

بعد موت أبي العباس السفاح سنة ١٣٦هـ تولى الخلافة أخوه أبو جعفر المنصور، وعلى الرغم من عدم الاستقرار السياسي في عصره نتيجة لكثرة ما تخلل خلافته من ثورات وتمردات[١]، إلا أن هذا العصر يُعدّ عصر نهضة ثقافية وعلمية، بدأت فيه حركة تدوين الحديث والفقه والتفسير واللغة والتاريخ، وبدأت حركة الترجمة من السريانية والفارسية واليونانية.

ومن الأحداث الهامة التي ساهمت في تغيير الطابع العام للدولة في ذلك الوقت بناء المنصور لمدينة بغداد وجعلها مقراً للخلافة، وذلك لموقع بغداد في قلب حضارات العراق القديمة وبين المراكز السريانية النشطة وعلى تخوم حضارة فارس العريقة، فأثر ذلك بشكل كبير في الحركة

[١] كخروج عمه عبدالله بن علي للمطالبة بالخلافة سنة ١٣٧هـ. انظر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج٧، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار سويدان، بيروت، د.ت، ص٤٧٤. وخروج سنباذ سنة ١٣٧هـ، **المرجع ذاته**، ج٧، ص٤٩٥. وخروج الراوندية سنة ١٤١هـ، **المرجع ذاته**، ج٧، ص٥٠٥. وخروج محمد بن عبدالله في المدينة، وأخيه إبراهيم بالبصرة سنة ١٤٥هـ، **المرجع ذاته**، ج٧، ص٥٥٢.

الثقافية والفكرية والدينية «فخليفة بغداد لم يكن بأي حال من الأحوال شيخاً من شيوخ القبائل، بل خَلَف لملوك الفرس الكبار، وفي السنوات التالية نشأ عند خلفاء بغداد شوق إلى استطلاع الكتب الفارسية عن أسلوب التشريفات الذي كان يتبعه الساسانيون، ورغبة في محاكاته وتقليده»[1] كل ذلك أدى من جهة إلى تنشيط الحركة العلمية إذ «وجد العرب أنفسهم لدى فتحهم بلاد فارس، أمام جو ثقافي غزير الجوانب، شديد التعقيد، و لم تكن نتيجة هذا إلا بعثاً جديداً على التبادل والجدل العقلي»[2] وأدى ذلك من جهة ثانية إلى دعم حركة الترجمة وتغيير وجهتها بشكل مختلف عما كانت عليه في العصر الأموي، إذ كانت الترجمة في عهد بني أمية مقتصرة على النواحي الإدارية والتجارية، أما في العصر العباسي فقد توجهت الترجمة وجهة ثقافية مختلفة، إذ إنها غدت الوارث الشرعي للحضارات التي كانت سائدة في هذه المنطقة، وخاصة الحضارة الساسانية، فتناولت الترجمة سير ملوك فارس وآدابهم وحكمهم، وترجمت الفلسفة اليونانية والمنطق والأدب إضافة إلى العلوم العملية من طب وهندسة وحساب وفلك وغيرها.

ولما كان الفرس هم السند الأول للثورة العباسية، فقد أخذت مواقعهم تقوى وازداد نفوذهم باستمرار، بما يعنيه ذلك من ثقافة وحضارة ولغة وفكر وأدب وأيديولوجيا، وحاولوا الحفاظ على نتاج حضارتهم من خلال ترجمة الكثير من الكتب الفارسية في شتى المجالات العلمية والأدبية إلى اللغة العربية التي كانت لغة العلم والثقافة حينها، ولقيت هذه النشاطات الدعم الكبير من رجال الدولة المتنفذين كالبرامكة وآل نوبخت، فأخذت الثقافة تنحو منحىً فارسياً واضحاً في الآداب والفنون، وغدت قصور الخلفاء أقرب إلى الذوق الفارسي، وانتشرت العادات والتقاليد الفارسية كالاحتفال بعيد النيروز ولبس القلانس، وهذا ما قد يفسر - ولو جزئياً- ترجمة أعمال أدبية مثل كليلة ودمنة وغيرها من الأدب الفارسي والهندي وعدم الاهتمام بالأدب اليوناني.

---

[1] بروكلمان، كارل، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط٥، ١٩٦٨، ص١٧٩.

[2] غرديه وقنواتي، **فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية**، ج١،ترجمة صبحي الصالح وفريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت، ط٢، ١٩٧٨، ص ٥٨ .

ولما كانت بلاد فارس من البلاد التي اشتهرت من قبل بالطب والفلك والدراسات الفلسفية، وكان الفرس قد «اشتغلوا قبل الإسلام في الفلسفة والطب وتثقفت عقولهم وذاع صيتهم وكان لهم إطلاع خاص في علم النجوم وأحكام الأفلاك مما توارثوه عن أسلافهم أو نقلوه عن جيرانهم»[1] فقد لقيت كتب التنجيم رواجاً كبيراً، وكان للمنجمين حظوة ودور كبير في قصور الخلافة «كان [أي المنصور] أول خليفة قرب المنجمين وعمل بأحكام النجوم، وكان معه نوبخت المجوسي المنجم، وأسلم على يديه، وهو أبو هؤلاء النوبختية، وأبرزهم الفزاري المنجم صاحب القصيدة في النجوم وغير ذلك من علوم النجوم وهيئة الفلك، وعلي بن عيسى الأسطرلابي المنجم، وهو أول خليفة ترجمت له الكتب من اللغات العجمية إلى العربية منها: كتاب "كليلة ودمنة" وكتاب "السند هند"، وترجمت له كتب أرسطوطاليس من المنطقيات وغيرها، وترجم له كتاب "المجسطي" لبطليموس، وكتاب "الأرثمطيقي" وكتاب "اقليدس" وسائر الكتب القديمة من اليونانية، والرومية والفهلوية والفارسية والسريانية وأخرجت إلى الناس، فنظروا فيها وتعلقوا إلى علمها»[2] ومن أشهر المراكز العلمية مدرسة جنديسابور[3] التي كانت تضم معهداً طبياً ومشفىً ملحقاً، والتي أمدت قصور الخلفاء العباسيين بالأطباء لقرون عدة، وكان أسسها كسرى أنوشروان (٥٣١-٥٧٩م)، وغدت مقصد جميع العلماء والحكماء الهنود واليونان الذين طردوا من بلادهم، إضافة إلى السريان الذين كان معظم الأساتذة منهم.

وساعد في نشاط حركة الترجمة ودفع النشاط الفكري والثقافي إلى الأمام، ذلك الثراء الذي كانت فيه الدولة العباسية في أول عهدها نتيجة لإزالة الحدود بين الشرق والغرب، مما سهل حركة انتقال البضائع وساهم في تطوير الزراعة، إضافة إلى صناعة الورق، وإعمار الأراضي، والخراج الكبير لهذه الإمبراطورية الشاسعة «ومما ساعد على عمران المملكة العباسية أن الخلفاء كانوا يبذلون جهدهم في تعمير ما تركه الأمويون خراباً من الضياع والمزارع

---

[1] زيدان، **تاريخ التمدن الإسلامي**، ج٣، ص١٣١.

[2] المسعودي، علي بن الحسين بن علي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ج٤، تحقيق: قاسم الشماعي الرفاعي، دار القلم، بيروت، ط١، ١٩٨٩، ص٢٨٨. وحول اهتمام المنصور بالتنجيم انظر صاعد الأندلسي، **طبقات الأمم**، ص١٣١. وجلال الدين السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، تقديم عبدالله مسعود، دار القلم العربي، حلب، سوريا، ص٢٥٧.

[3] حول مدرسة جنديسابور انظر دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة محمد عبدالهادي أبو ريدة، الدار التونسية للنشر، ص٤٧. وبحث ماكس مابرهوف **"من الإسكندرية إلى بغداد" في التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، عبدالرحمن بدوي، دار المطبوعات، الكويت، ط٤، ١٩٨٠، ص٣٧.

بتسليمها إلى من يصلحها ويعمرها، فضلاً عما كانوا يبذلونه من العناية في احتفار الأنهر وإنشاء السدود وغيرها من مسهلات الري»[1].

وفي هذه المرحلة قويت الحركات الشعوبية ورافق ذلك انتشار الحركات الإلحادية المتأثرة بالتراث الساساني القديم «والواقع أن المانوية لا الزرادشتية الخالصة، كانت لا تزال تفرض سلطانها الكبير على أولئك الذين دخلوا حديثاً في الإسلام... بل لقد كادت تكون [أي المانوية] دين الطبقات المثقفة»[2] وأخذت هذه الحركات منحاً قومياً عصبياً ضد كل ما هو عربي، وكتبت المؤلفات التي تحط من شأن العرب وتذكر مثالبهم، مثل كتاب "انتصار العجم من العرب"، و"مفاخر العجم"، و"المثالب الكبير"، و"المثالب الصغير"[3]، وعمل الفرس الذين فقدوا مجدهم السياسي على إظهار مجدهم الحضاري عبر ترجمة ما يتعلق بتاريخ فارس وملوكها وآدابها وفنها، ويُذكر هنا ابن المقفع كمترجم لـ"خداي نامة" أي سير ملوك العجم، وكتاب مزدك، ورسائل في حكمة ملوك فارس السياسية، إضافة إلى الكتاب الشهير "كليلة ودمنة".

ولما كثرت حركات الزندقة في هذا العصر تصدى لها الخليفة المهدي بن المنصور (١٥٨-١٦٩ هـ) والذي أمر بتصنيف كتب الجدل في الرد على الزنادقة والملحدين، ولذلك لم يكن له عناية بنقل وترجمة الكتب «وأمعن في قتل الملحدين والمداهنين عن الدين لظهورهم في أيامه، وإعلانهم باعتقاداتهم في خلافته، لما انتشر من كتب ماني وابن ديصان ومرقيون مما نقله ابن المقفع وغيره وترجمت من الفارسية والفهلوية إلى العربية، وما صنفه في ذلك ابن أبي العرجاء، وحمّاد عجرد، ويحيى بن زياد، ومطيع بن إياس، من تأييد المذاهب المانوية والديصانية والمرقيونية[4]، فكثر بذلك الزنادقة وظهرت آراؤهم في الناس، وكان المهدي أول من أمر

[1] زيدان، **تاريخ التمدن الإسلامي**، ج٢، ص٧٨ . وفيما يتعلق بثروة الدولة العباسية ومصادرها ومقدارها ونفقاتها، انظر **المرجع ذاته**، ج٢، ص٣٣ وما بعدها.

[2] بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ص١٨٣.

[3] حول التاليف الشعوبية، انظر أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ج١، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١٠، د.ت، ص٦٨-٦٩ .

[4] هي جميعها من الفرق الفارسية الثنوية التي كانت تقول بأصلين للوجود هما النور والظلمة، انظر محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج١، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، د.ت، ص٢٤٤ وما بعد.

الجدليين من أهل البحث من المتكلمين بتصنيف الكتب للرد على الملحدين ممن ذكرنا من الجاحدين وغيرهم، وأقاموا البراهين على المعاندين وأزالوا شبهة الملحدين»[1].

ثم قويت الحركة العلمية في عصر هارون الرشيد بسبب ثراء الدولة واستقرارها حيث بلغت في عصره الخلافة العباسية أوج سلطانها وقوتها وذروة الثراء والبذخ، ودفع جو التسامح الذي ساد دار الخلافة في تلك المرحلة، بالكثير من الفئات المختلفة والمتباينة للمشاركة في الحركة الثقافية النامية والمتزايدة، فازداد الطلب على الترجمات لأهداف علمية أو سياسية أو إيديولوجية، ولقيت الترجمة دعماً سياسياً واجتماعياً وعلمياً كبيراً تلبية لحاجات المجتمع المتزايدة، فالخلافات والنزاعات المذهبية والعقائدية والإيديولوجية التي كانت قائمة منذ بداية العصر العباسي، أخذت تسعى لتقوية مراكزها ونفوذها من خلال ترجمة ما تراه متفقاً مع اتجاهاتها وإيديولوجيتها.

وبذلك فقد تداخلت عوامل مختلفة في حركة الترجمة وأسلوبها ومنحاها وتوجهها وخياراتها، فبعض الترجمات لم تكن حرفية لأنها ترجمت لغرض معين و«بعض النصوص اليونانية تختار للترجمة لأنه كان منتظراً منها أن تزود معلومات وحججاً للمناقشات التي كانت آخذة في النمو في المجتمع العباسي، فإن التوجه الإيديولوجي والعلمي لهذه المناقشات أثر في الأسلوب الذي أتبع في ترجمة النصوص التي تختار»[2]، وبذلك فمحاولة كل جانب دعم آراءه ومواقفه بما يراه مناسباً، زاد من الطلب على الكتب المترجمة. وضمن هذا السياق يمكننا أن نفهم لم ترجمت كتب المنطق في هذا الوقت المبكر من حركة الترجمة، بل إنها تعدّ من أوائل ما ترجم مع كتب الطب في عصر المنصور، إذ إن كتاب الجدل يقوم على توضيح قواعد المناقشة وكشف الحجج الباطلة «فيجب أولاً: إذا كنت معتزماً على السؤال أن تستنبط الموضع الجدلي الذي منه ينبغي أن تأتي بالحجة، وثانياً: أن تعد السؤال وترتب كل شيء بحسب الموضع الجدلي، وثالثاً – وهو الباقي– أن تخاطب بذلك غيرك»[3] وأما عن فائدة الجدل «ينتفع به في ثلاثة أشياء: في الرياضة وفي المناظرة، وفي علوم الفلسفة... فأما منفعته في المناظرة فمن قِبل أنا إذا أحصينا آراء الجمهور

---

[1] المسعودي، **مروج الذهب**، ج٤، ص٢٨٩.

[2] غوتاس، ديمتري، **الفكر اليوناني والثقافة العربية**، ترجمة نقولا زيادة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠٣، ص٢٤٤.

[3] أرسطو، **منطق أرسطو**، ج٣، الجدل، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط١، ١٩٨٠، ص٧٢٦.

كانت مخاطبتنا إياهم من الآراء التي تخصهم، لا من الأشياء الغريبة، لننقلهم عما نراهم لا يصيبون القول فيه»[1]، وكذلك كتاب السفسطة الذي يرمي لكشف أشكال المغالطة في الحوار والجدل وتوضيح التضليلات والحجج الباطلة. وإضافة إلى ذلك كان من أهداف ترجمة كتب المنطق في هذا الوقت المبكر لعب دور إيديولوجي إلى جانب دوره العلمي، إذ كان منتظراً من المنطق العقلي الوقوف بوجه التيارات الباطنية والعرفانية التي انتشرت وتحولت إلى المعارضة بعد أن كانت الداعم الرئيسي للثورة العباسية «لم يكن هناك من سلاح قادر على مواجهة الغنوص، أو العرفان، غير "اللوغوس" أو العقل. كانت الفلسفة الباطنية تنتسب إلى فيثاغورس وأنباذقليس وغيرهما من الفلاسفة اليونانيين ذوي الاتجاه الروحاني، سواء الحقيقيين منهم أو المنحولين، وكان خصوم هؤلاء في عالم الفكر اليوناني نفسه هم أرسطو وأتباعه المشائين، وإذاً فقد كان لا بد من الاستنجاد بأرسطو، أعني بمنطقه وموسوعته العلمية الفلسفية، إذا أريد مواجهة الغنوص الباطني ومختلف الاتجاهات العرفانية»[2]. وإذا كان منتظراً من المنطق الوقوف في وجه التيارات الغنوصية فقد كان متوقعاً أن يلقى القبول من خصوم هذا التيار أي المعتزلة والفقهاء، غير أن ذلك لم يحدث إذ عُورض هذا المنطق من قبل هؤلاء أشد من معارضة التيارات العرفانية له، فمن جهة رفضه المعتزلة لأنه تهديد لمنطقهم وكلامهم، ومن جهة أخرى رفضه الفقهاء لأنه يقدم العقل على النقل، ولقي المنطق أشد معارضة قد يكون لقيها علم منقول في هذه المرحلة.

وبعد موت الرشيد وتولي المأمون الخلافة، قويت الحركة العلمية والفلسفية نتيجة لاهتماماته الثقافية العلمية «فكان في بدء أمره —لما غلب عليه الفضل بن سهل وغيره— يستعمل النظر في أحكام النجوم وقضاياها، وينقاد إلى موجباتها، ويذهب مذاهب من سلف من ملوك ساسان كأردشير بن بابك وغيره، واجتهد في قراءة الكتب القديمة وأمعن في درسها وواظب على قراءتها فافتن في فهمها وبلغ درايتها»[3] وأسس المأمون دار الحكمة عام ٢١٥هـ وجعلها مركزاً للترجمة وراسل ملوك الروم وأرسل لهم الهدايا وسألهم أن يمدوه بكتب الفلسفة

---

[1] **المصدر ذاته**، ج٢، ص٤٩٢.

[2] ابن رشد، أبو الوليد، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، تقديم محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، ١٩٩٩، ص١٨ من مقدمة الجابري.

[3] المسعودي، **مروج الذهب**، ج٤، ص٢٩٢.

«فداخل ملوك الروم وأتحفهم بالهدايا الخطيرة وسألهم صلته بما لديهم من كتب الفلاسفة فبعثوا إليه منها بما حضرهم من كتب أفلاطون وأرسطوطاليس وأبقراط وجالينوس واقليدس وبطليموس، وغيرهم من الفلاسفة، واستجاد لها مهرة التراجمة وكلفهم إحكام ترجمتها»[1] وكانت ميوله الاعتزالية قويه فدفعته إلى محاولة حمل الناس على الاعتزال، فبدأ عام ٢١٨هـ ما يعرف بمحنة خلق القرآن «أظهر القول بالتوحيد والوعد والوعيد وقرب إليه كثيراً من الجدليين المبرزين والمناظرين كأبي الهذيل وأبي إسحاق إبراهيم بن سيار النظّام وغيرهم ممن وافقهم وخالفهم»[2] ولما كان مجلسه مجلس علم وأدب فقد رغب الكثير من الناس في صنعة النظر وتعلموا البحث والجدل، ووَضعت الفرق الكتب التي تنصر مذاهبها وتؤيد أقوالها.

وخلف المأمون المعتصم بالله سنة ٢١٨هـ فأكثر من استخدام الأتراك وأحلهم محل الفرس، ثم جعل الخلفاء يكثرون من اقتنائهم، وتدرجوا في المراتب حتى تولوا كثيراً من المناصب، ووصلوا للأمارة وقيادة الجند، وكان ذلك إيذاناً ببدء دور الضعف والانحطاط مع استفرادهم بالسلطة وتحكمهم بالخلافة فيما بعد، ولم يكن للمعتصم أي اهتمامات علمية أو ثقافية، غير أنه سار على نهج المأمون في امتحان العلماء بخلق القرآن وقاسى منه الناس بسبب ذلك وقُتِل عدد من العلماء وضُرب الإمام أحمد بن حنبل في ذلك، واستمر الواثق في قضية امتحان الناس بخلق القرآن، لا عن علم، وإنما متابعة للمعتصم والمأمون وللتأثير الكبير لوزيره المعتزلي أحمد بن أبي دؤاد عليه، غير أنه في آخر أيامه لم يمتحن أحداً، حتى كانت أيام المتوكل فرفع المحنة وأمر بترك الجدل وشجع العلوم الشرعية «ولما أفضت الخلافة إلى المتوكل (٢٣٢هـ) أمر بترك النظر والمباحثة في الجدل، والترك لما كان عليه الناس في أيام المعتصم والواثق والمأمون، وأمر الناس بالتسليم والتقليد، وأمر شيوخ المحدثين بالتحديث وإظهار السنة والجماعة»[3] وبذلك فقد ضعف موقف المعتزلة وانتعش رجال الحديث، وزاد من ضعف المعتزلة في هذا الوقت انقلاب أبو الحسن الأشعري (٢٦٠-٣٢٤هـ) عليهم، وانتشار مذهبه الكلامي

---

[1] الأندلسي، صاعد، **طبقات الأمم**، ص١٢٩.

[2] المسعودي، **مروج الذهب**، ج٤، ص٢٩٢. وتفاصيل محنة خلق القرآن مذكورة في **تاريخ الطبري**، ج٨، ص٦٣١.

[3] المسعودي، **مروج الذهب**، ج٤، ص٨٤.

بين جمهور كبير من المسلمين[1]،.وقوي أيضاً موقف الحنابلة الذين اتخذوا من صمود أحمد بن حنبل سنداً لهم في آرائهم.

ونتيجة لكثرة الأيدي الأجنبية المتحكمة في دولة الخلافة، بدأت في القرن الثالث الهجري قبضة السلطة المركزية تضعف عن الأطراف وبدأت هذه الأطراف بالاستقلال شيئاً فشيئاً، حتى إذا ما دخل القرن الرابع الهجري كانت دولة الخلافة ممزقة على النحو التالي «صارت فارس والري وأصبهان والجبل في أيدي بني بويه، وكرمان في يد محمد بن الياس، والموصل وديار ربيعة وديار بكر وديار مضر في أيدي بني حمدان، وأصبحت مصر والشام في يد محمد بن طغج، والمغرب وأفريقية في يد الفاطميين، والأندلس في يد عبد الرحمن الناصر، وخراسان في يد نصر بن أحمد، والأهواز وواسط والبصرة في يد البريديين، واليمامة والبحرين في يد أبي طاهر القرمطي، وطبرستان وجرجان في يد الديلم، و لم يبق في يد الخليفة إلا بغداد وأعمالها»[2] ومع سيطرة البويهيين الشيعة على مقاليد الخلافة السنية في بغداد وتحكمهم بها منذ عام ٣٣٤هـ كثرت الفتن والاضطرابات بين السنة والشيعة في بغداد وعموم العراق[3] «وضعف أمر الخلافة جداً حتى لم يبق للخليفة أمر ولا نهي ولا وزير أيضاً، وإنما يكون له كاتب على أقطاعه فقط، وإنما مورد أمور المملكة ومصدرها راجع إلى معز الدولة، وذلك لأن بني بويه ومن معهم من الديلم كان فيهم تشيع شديد، وكانوا يرون أن بني العباس قد غصبوا الأمر من العلويين»[4].

وفي هذه المرحلة توقفت حركة الترجمة بشكل كامل أو كادت، لأسباب يأتي شرحها فيما يلي، ولكن يجب الإشارة هنا إلى أمر هام رافق هذا الانحطاط الذي أصاب الخلافة العباسية في

---

[1] حول الأشعري وانقلابه على المعتزلة وانتشار مذهبه انظر علي بن الحسن ابن عساكر، **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٤، ١٩٩١.

[2] متز، آدم، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، ترجمة محمد عبدالهادي أبو ريدة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢، ١٩٩٥، ص١٣.

[3] ذكرت هذه الأحداث في معظم كتب التاريخ، انظر مثلاً **البداية والنهاية**، ج٧، أحداث سنة ٣٣٨، ص٦١٨. وأحداث سنة ٣٤٥، ص٦٢٩، وأحداث سنة ٣٤٦، ص٦٣٠، وأحداث سنة٣٤٩، ص٦٣٤، وغيرها كثير. ابن كثير، **البداية والنهاية**، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٩٦.

[4] **المرجع ذاته**، ج٧، ص٦٠٩.

المشرق، ألا وهو التقدم والازدهار الحضاري في الفترة ذاتها لكل من القاهرة والأندلس، واللتين غدتا أهم مراكز العلم والحضارة والمدنية.

ب. مكانة الترجمة وإشكالاتها

تناولت الكثير من الدراسات والأبحاث هذه المرحلة وتطرقت لنواح متنوعة ومتعددة في حركة الترجمة كدور الخلفاء في رعايتها، أو دور بيت الحكمة في بغداد وأثره في حركة الترجمة، أو الاهتمام بالنقلة وطريقتهم في عملية النقل، ومن خلال التركيز على عملية الترجمة، ودورها في النهضة الفكرية، حاول الكثير من المستشرقين نزع الأصالة عن الفكر الإسلامي، على اعتبار أن الازدهار الفكري والحضاري الذي امتد لعدة قرون من مجيء الإسلام لم يكن إلا نتيجة لحركة الترجمة التي زودت العرب والمسلمين بالأساس العلمي والفلسفي لهذه الحضارة الناشئة «كل شيء بقي في الإسلام كما كان على عهده القديم، لم يضف إليه جديد سواء في ميادين السياسة وفن الحرب والاقتصاد والعلم والفنون والصناعات... ولم يقع صراع حقيقي مع الأفكار الجديدة إلا في باب الدين، وهنا أيضاً انتصرت الهلينية من الناحية العملية»[1] ونظر الكثير من المستشرقين إلى الحضارة الإسلامية على أنها مجرد جسر بين الثقافة اليونانية والحضارة الغربية المعاصرة «الذي تلقته أوربا كان العلم الهليني في صورة عربية موسعة بعض التوسع، ثم النصوص الأصلية القديمة في ترجمة عربية... ولم تكن العناية بها بفضل العرب، إذ لم يعمل العرب إلا أن يحافظوا عليها وينشروها كما وجدوها من قبل»[2] فالعرب والمسلمون لم يقدموا شيئاً ذا قيمة لتاريخ الفكر البشري، وإنما دورهم الأهم والأبرز كان المحافظة على التراث اليوناني والغربي في العصور الأوربية الوسطى، وإعادة تسليمه إلى هذه الحضارة مجددا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين، بل بلغ بالبعض أن وصم العرق السامي كله بالعقم عن إنتاج فلسفة «وليس العرق السامي هو ما ينبغي لنا أن نطالبه بدروس في الفلسفة»[3] وعلى ذلك

---

١ بكر، كارل هينرش، "تراث الأوائل في الشرق والغرب "، في **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، ترجمه عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٤، ١٩٨٠، ص١٦.

٢ المرجع ذاته، ص١٧.

٣ رينان، ارنست، **ابن رشد والرشدية**، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٧، ص١٤.

فالحضارة الإسلامية التي نشأت في القرن الهجري الثاني وتقدمت وازدهرت لما يقارب سبعة قرون، إنما كانت نتيجة لتلقي العرب لهذه العلوم والفلسفات وترجمتها والبناء عليها «وبقدر ما توغل العرب في المقاطعات القديمة ذات الحضارة، وبقدر ما انتقلت مراكز سلطانهم من مواطنهم الأصلية إلى سوريا ومنها إلى العراق، صار العرب عيالاً على الحضارة العتيقة الراسخة في نفسها، ذات الطابع الموحد التي كانت عند من أخضعوهم، وهكذا بدأت تبرز منذ نهاية القرن الثامن وحدة الحضارة الإسلامية، التي لم تكن شيئاً آخر غير ثمرة تطور عمره ألف سنة، وكانت القوة الروحية المقومة فيها هي قوة التراث الهليني»[1].

وهنا يجب التساؤل حول قدرة الثقافة الوافدة والفكر المنقول على إحداث ثقافة، أو إنتاج علم، أو إنشاء حضارة، أو بناء مجتمع، بمعزل عن الشروط الداخلية التي تجعل من هذا المجتمع قابلاً وقادراً على تمثل هذه الثقافة وحملها؟ أفلا يفترض أن يكون العرب والمسلمون-ليستطيعوا تقبل هذه الثقافة والاستفادة منها- قد وصلوا إلى مرحلة من التقدم أحسوا من خلالها بالحاجة إلى هذه العلوم والفنون، وأن يكون المجتمع قد وصل إلى مرحلة من النضج أصبح معها متعطشاً وراغباً في هذه المعرفة ؟

إن ما يحدد الدور الذي ستلعبه الترجمة، وما الذي يترجم في مرحلة ما وكيف سيترجم، هو المجتمع المتلقي، وفقاً لحاجاته الداخلية. إذ لا يمكن لهذه الترجمات أن تخلق هذه الحاجات من تلقاء ذاتها ولا أن تنشئ فكراً متعالياً على واقعه الاجتماعي والحضاري، فالعوامل الخارجية لا يُنكر تأثيرها ولكن هذا التأثير مشروط بوجود العوامل الداخلية المهيئة لتقبل التأثير الخارجي، وفقاً لشروط وآليات الداخل، وهذا ما حاول الكثير من المفكرين المسلمين والغربيين التأكيد عليه من خلال إبراز العوامل الداخلية التي كانت تفعل فعلها في داخل المجتمع منذ مجيء الإسلام، كمحاولة الشيخ مصطفى عبد الرازق التأكيد على أن «العوامل الأجنبية المؤثرة في الفكر الإسلامي وتطوره مهما يكن من شأنها، فهي أحداث طارئة عليه، صادفته شيئاً قائماً بنفسه، فاتصلت به، لم تخلقه من عدم، وكان بينهما تمازج أو تدافع، ولكنها على كل حال لم تمح جوهره محوا»[2] وبذلك فقد كانت الأرض خصبة ومهيأة وجميع أسباب النظر العقلي

---

١ شبلر، هانز هينرش، **روح الحضارة العربية**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٤٩، ص٢٤.

٢ عبدالرازق، مصطفى، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط٣، ١٩٦٦، ص٩٨.

متوفرة، والفلسفة اليونانية إنما كانت رافداً لنهر عظيم. والكثير من الباحثين الغربيين المنصفين قد اعترفوا بذلك فالبارون كاره دي فو يقول: «قبل دخول الكتب الفلسفية اليونانية إلى المسلمين كان هؤلاء من تلقاء أنفسهم قد أنشأوا حركة فلسفية، ثم اتسع تفكيرهم وازداد دقة بسبب ازدياد الأثر اليوناني»[1]، وأشار غيره إلى أن حركة الترجمة الناشئة في بداية العصر العباسي كانت نتيجة للتقدم العلمي والثقافي الحاصل و لم تكن سبباً له «تطور التقليد العلمي والفلسفي العربي هو الذي خلق الطلب الكبير لترجمات من اليونانية و(السريانية) و لم تكن الترجمات، على ما هو مفروض على وجه عام هي التي أدت إلى قيام العلم والفلسفة»[2] فعملية الترجمة وتأثيرها في حركة المجتمع العباسي إنما كانت استجابة لحاجة داخلية ونتيجة للتقدم التاريخي والمعرفي الحاصل والذي جعل من المجتمع جاذباً ومتقبلاً لمثل هذه المؤثرات الخارجية، ولا يعني ذلك التقليل من دور الترجمة وأهميتها في دفع الحركة الثقافية أشواطاً إلى الأمام، نتيجة التفاعل الحضاري الحاصل، ولا يمكن لأحد أن ينكر دور التراكم المعرفي الكبير لدى كل من الثقافتين الفارسية واليونانية في دعم مختلف مسارات الثقافة الإسلامية، فالحضارة لا يمكن أن تنشأ بمعزل عن سياقها التاريخي العام وإطارها الجغرافي والحضاري، فليس في تاريخ الحضارات معجزات، وإنما تنشأ الحضارات وتنهار وفق سنن تاريخية، تأخذ عن سابقتها ما تراه مناسباً لروح هذه الأمة أو الثقافة وتنمية وفقاً لرؤيتها الكونية والفكرية العامة، وإذا دبت فيها عوامل الضعف والانهيار كان ذلك إيذاناً بنشوء حضارة أخرى وفق أسس ومبادئ جديدة.

وليست الغاية هنا التحدث عن عوامل نشوء الحضارة الإسلامية وانهيارها، بل أن نضع الترجمة في إطارها الصحيح بعيداً عن الغلو في تقدير قيمتها أو الانتقاص من دورها، وذلك في إطار ما يخدم البحث وما يتعلق منه بشكل أساسي بترجمة الكتب الفلسفية بعامة وكتب المنطق بشكل خاص، والعوامل المؤثرة في عملية الترجمة وفي فهم النصوص الفلسفية وما أثارته لاحقاً من مواقف مؤيدة وداعمة، أو من ردود أفعال معارضة ومناوئة.

وعلى ذلك فإن تراجع حركة الترجمة، حتى توقفت بشكل شبه كامل في أواخر القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، إنما هو دلالة على انتهاء دورها الاجتماعي والتاريخي، فالمرحلة

---

١ أبو ريدة، محمد عبدالهادي، **إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية**، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٤٦، ص٦٩.

٢ غوتاس، **الفكر اليوناني والثقافة العربية**، ص٢٣٠.

المشار إليها أصبحت تتطلب مستوىً مختلفاً من العلم، وفقدت الكتب المترجمة أهميتها الاجتماعية والعلمية، و لم يعد هناك كتب يونانية مناسبة للترجمة في هذه المرحلة أي لم يعد هناك «كتب يونانية صالحة لتقديمها مما يمكن أن يتلاءم مع اهتمامات ومطالب الرعاة والباحثين والعلماء على السواء. إن النصوص الأساسية التي تشمل الموضوعات الرئيسية، في أكثر الحقول، كانت قد ترجمت قبل ذلك بفترة طويلة وكانت قد درست ووضعت لها الشروح، ونتيجة لذلك كان كل مساق علمي قد قطع شوطاً بعيداً عن المرحلة التي مثلتها الأعمال المترجمة. وهكذا فإن الأعمال اليونانية فقدت معاصرتها العلمية، وكان المتطلب يومها القيام بالبحث المناسب للزمن الحاضر، وازداد طلب الرعاة لا في الرغبة في ترجمة أعمال يونانية، بل بمؤلفات عربية أصيلة... فتوقفت حركة الترجمة أو أنها بلغت النهاية لأن المشروع الفلسفي والعلمي الذي خلق الحاجة إلى الترجمة منذ البدء استقل الآن»[١] وبذلك فقدت الكتب المترجمة أهميتها وغدت جزءاً من تاريخ العلم، نتيجة لتجاوز الإطار التاريخي والفكري والاجتماعي الذي استدعى هذه الترجمات، مع انتقال المجتمع من مرحلة التلقي إلى مرحلة الإبداع والابتكار.

وفيما يلي عرض لبعض **العوامل التي أثرت بشكل مباشر في عملية الترجمة** من حيث هي عمل تقني وخاصة في مجالي الفلسفة والمنطق، والتي كان لها نتائج وآثار في مسير حركة الفلسفة ذاتها أو المواقف المرافقة من شرح وتأليف أو رفض ونقد، وما سيتركه ذلك من آثار لا على الحركة الفكرية في حينها فحسب وإنما على مجمل تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي، ومن أبرز هذه العوامل:

أولاً: إن معظم من عمل في ترجمة الفلسفة والمنطق هم من السريان، وعملية الترجمة لم تكن تتم من الأصول اليونانية مباشرة وإنما من خلال توسط اللغة السريانية بشكل أساسي، والفارسية في بعض الأحيان، فتركت هذه الوساطات أثرها في هذه النقول، ودخلت بذلك المؤثرات اللغوية السريانية والفارسية، وأدت عملية ترجمة الترجمة إلى مصطلحات فجة، ومفاهيم غريبة، وتراكيب بعيدة عن مقتضيات اللسان العربي، وظهرت أخطاء وعيوب في النقول العربية، فالمؤلفات اليونانية لم تصل في شكلها الأساسي، وإنما وصلت ترجمات وشروح

---

١ غوتاس، **الفكر اليوناني والثقافة العربية**، ص٢٥٣.

وحواشي يتفاوت مستواها واتجاهها الفكري «على أن الترجمة من لغة يونان إلى العبرانية، ومن العبرانية إلى السريانية، ومن السريانية إلى العربية، قد أخلت بخواص المعاني في أبدان الحقائق إخلالاً لا يخفى على أحد»[1]. وعبر الغزالي عن هذا الخلل بقوله: «ثم المترجمون لكلام "أرسطوطاليس" لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل، محوج إلى تفسير وتأويل، حتى أثار ذلك أيضاً نزاعاً بينهم»[2]، فكثرة الطلب على الترجمة في المرحلة الأولى، والمكانة الاجتماعية التي كان يحظى بها المترجمون، والمكافآت المجزية لهم، أدى كل ذلك إلى الكثير من الترجمات السيئة نتيجة عمل كثير من الأشخاص بالترجمة رغم عدم إتقانهم للغة الأصل للنص أو للغة العربية مما حتم إعادة تصحيحها أو ترجمتها من جديد على يد شخصيات تجيد العربية كالكندي وحنين بن إسحاق وابنه وتلامذته «وقد أدى هذا التوسط بآثاره التحريفية البعيدة إلى اصطناع النقلة للغة هجينة، لا هي على قواعد اللسان العربي في التعبير، ولا هي على قانون اللسان اليوناني في التبليغ، لغة مزجت بين طرق في الاصطلاح، ووجوه في التركيب من اللسانين، من غير توسل واضعيها بمعايير محددة تضبط هذا المزج، مما جعلها تستحق أن تنزل منزلة "لغة ثالثة" ما دامت لا تقبل الرد لا إلى لغة الأصل ولا إلى لغة النقل، وهذا ما عبر عنه أهل العربية باسم "إحداث لغة في لغة مقررة بين أهلها" واستنكروه أشد استنكار، وجعلوا أصحابه أقرب إلى العي والفهاهة منه إلى الوعي والفهامة»[3]، غير أن الكثير من الإشكالات التي رافقت عملية الترجمة في أولى مراحلها نتيجة توسط لغات عدة في عملية الترجمة سيتم تصحيحها وتجاوزها في مرحلة إعادة الترجمة وتصحيح النقول وذلك بالاعتماد على النقل المباشر عن اليونانية أو المراجعة عليها.

ثانياً: الوساطات اللغوية المتعددة حملت معها أيضاً مؤثراتها الفكرية والعقدية والإيديولوجية فأغلب المترجمين السريان كانوا من النصارى، فلم يراعوا في ترجمتهم المقتضيات العقدية للدين الإسلامي فجاءت غير متسقة مع الذوق الإسلامي –وهو ما ستتم محاولة تجاوزه فيما بعد على يد كل من ابن حزم والغزالي فيما يتعلق بالمنطق– وقسم كبير من الترجمات

---

١ التوحيدي، أبو حيان، **المقابسات**، تحقيق: حسن السندوبي، دار سعاد الصباح، الكويت، ط٢، ١٩٩٢، ص ٢٥٨.

٢ الغزالي، أبو حامد، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، سلسلة ذخائر العرب، القاهرة، ط٧، د.ت، ص٧٧.

٣ عبدالرحمن، طه، **فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٢، ٢٠٠٠، ص٩٤.

اليونانية إلى السريانية كان قد طاله التغيير والتبديل لتتفق مع الاتجاهات الدينية والعقائد المذهبية السريانية «أحلوا عناصر نصرانية محل كثير مما هو وثني، فبطرس وبولس ويوحنا تظهر أحياناً بدل سقراط وأفلاطون وأرسطو، وحل الإله الواحد محل القدر والآلهة المتعددة، ثم نرى أفكاراً كفكرة الدنيا أو الخلود أو الخطيئة تصطبغ بالصبغة النصرانية»[1] فالنصوص السريانية كانت مشبعة بالمؤثرات النصرانية من ناحية وبالمؤثرات الأفلاطونية المحدثة الوافدة إليها من مدرسة الإسكندرية، والكثير من المؤلفات اليونانية شوهت في الترجمة السريانية ونسبت لغير أصحابها فقد نسبوا إلى أرسطو كتباً لأفلاطون وبرقلس وغيره، وبقيت هذه المؤثرات في الترجمة العربية، وبقي فهم أرسطو مشوباً بالأفلاطونية المحدثة حتى ابن رشد، بل إن المنطق الأرسطي قد ترجم في البداية وفقاً للرؤية السريانية، التي تقف في دراسة المنطق عند نهاية التحليلات الأولى وذلك تحت تأثير مسيحي «فإن التحليلات الثانية وهي بحث في "الحق المطلق" رأى الآباء المسيحيون أن في تدريسه خطورة على عقول التلاميذ، فحرموا دراسته، وقد رفض يوحنا بن حيلان أن يدرس للفارابي ما بعد الأشكال الوجودية أول الأمر، ثم ما لبث الفارابي أن أقنعه بأن يقرأه له، ففعل بعد لأي»[2] وإن انتقلت الدراسات المنطقية بعد نهاية عملية الترجمة في معظمها إلى أيدي الفلاسفة المسلمين، إلا أن المؤثرات الأفلاطونية كانت قد صبغت نتاج معظم الفلاسفة المشائين حتى القرن السادس الهجري حيث سيتم الفصل بين أرسطو وأفلاطون من خلال محاولة ابن رشد تخليص أرسطو من المؤثرات الأفلاطونية، ومحاولة الاتجاه الأفلاطوني الاستقلال عبر التيار الإشراقي .

ثالثاً: إن معظم المترجمين لم يكونوا من المختصين أو المهتمين بالفلسفة، وإنما كان أغلبهم من الأطباء ولاسيما في مراحل الترجمة الأولى (جرياً على منهج جالينوس المتبع في الإسكندرية وعند السريان باعتبار المنطق جزءاً من منهج الدراسات الطبية) «وينبغي أن لا نعد هؤلاء النقلة من جملة الفلاسفة ذوي الشأن، إذ كان يندر أن يقبل أحدهم على الترجمة من تلقاء نفسه، بل كان في كل الأحوال تقريباً يعمل طاعة لخليفة أو وزير أو رجل عظيم»[3] وقد كان هناك تفاوت كبير

١ دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ص٤٩.

٢ النشار، علي سامي، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج١، دار المعارف، القاهرة، ط٧، ١٩٧٧، ص١١٠.

٣ دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ص٥٨.

في مستوى النقلة وجودة النقل وذلك تبعاً لقوة المترجم ومدى إتقانه للغات التي ينقل منها وعدد اللغات التي يتقنها من ناحية، وتبعاً للمادة المترجمة والمصادر التي ينقل عنها من ناحية ثانية، وتبعاً للشخص المترجم له من ناحية ثالثة، يقول حنين بن إسحاق في رسالة له إلى علي بن يحيى في ذكر ما ترجم من كتب جالينوس بعلمه وبعض ما لم يترجم «إذ كانت الترجمة إنما تكون بحسب قوة المترجم للكتاب والذي ترجم له»[1] والمصادر العربية كالفهرست وطبقات الأطباء تكثر فيها الأحكام المتعلقة بمستوى النقلة وقيمة هذا النقل.

هذه الإشكالات التي نجمت عن الترجمات الأولى ألقت بظلالها على مجمل النظر الفلسفي العربي، على اعتبار أن الترجمة مثلت أول معرفة للعرب بالفلسفة كبحث نظري مجرد «الترجمة في الطور الابتدائي من أطوارها كانت هي الأصل والفلسفة لم تكن إلا فرعاً متولداً عن هذا الأصل، ومفاد هذا أن العرب لم يعرفوا النظر الفلسفي المجرد والمرتب إلا من خلال النقول الأولى للتآليف اليونانية، وإذا كان الأمر كذلك، فإن ما لحق الترجمات الابتدائية من وجوه التعثر المختلفة، إن غموضاً في المعنى أو عسراً في اللفظ أو اضطراباً في التركيب أو تملهلاً في الأسلوب، لا محالة أن تنعكس آثاره في ممارسة العرب للنمط الجديد من النظر، فتدخل على هذه الممارسة وجوه من التعثر في المعنى واللفظ والتركيب والأسلوب، أدت إلى مزيد الفروق بين الفكر الفلسفي اليوناني والفكر العربي الإسلامي، وبما أن تبعية هذا الفكر الفلسفي للنقول الابتدائية جلبت له من الضرر على قدر هذه الفروق، فقد لقي هذا الفكر أقصى المعارضة وأقوى المخاصمة من مختلف فئات أهل المأصول، محدثين وفقهاء، صوفية ونظاراً، لغويين وأدباء»[2] .

وهكذا يتبين أن عوامل عدة تضافرت وأثرت في عملية ترجمة المنطق وأثارت الكثير من المواقف المؤيدة وردود الأفعال المعارضة، وتجدر الإشارة هنا للتداخل الكبير بين عملية الترجمة والشروح والتفاسير وإصلاح هذه التراجم ونقدها ورفضها، فمن الصعوبة بمكان فصل هذه العناصر عن بعضها البعض في تاريخ الفلسفة الإسلامية، وهذا التداخل لم يكن مجهولاً من قبل،

---

١ إسحاق، حنين، "رسالة حنين بن إسحاق إلى علي بن يحيى في ذكر ما ترجم من كتب جالينوس بعلمه وبعض ما لم يترجم"، في **دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب**، عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨١، ص١٥٠.

٢ طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة**، ص٨٥.

فكثير من الكتب التي تتطرق لعملية الترجمة تذكر من بين المترجمين أسماء لم تكن تعرف لغة أخرى و لم تقم بالترجمة قط، والغزالي في بدية كتابه التهافت حشر الفارابي وابن سينا في زمرة المترجمين[1] رغم عدم معرفتهم باللغات الأصل وإنما عدّ أعمالهما أقرب إلى الترجمة منها إلى التأليف والإبداع. إلا أن هذه الصعوبة لا تمنع من محاولة تتبع هذه النقول ومراحل تقدمها وما أثارته من مواقف وردود أفعال، لنظهر أثر ذلك في المواقف المختلفة من المنطق لاحقاً قبولاً ورفضاً ونقداً وتحريماً.

ثانياً: حركة الترجمة

قبل التطرق إلى الطريق المباشر للفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامي من خلال الترجمة ومراحلها المختلفة مع بداية العصر العباسي وما رافق ذلك من مواقف فكرية مختلفة، يجب الإشارة إلى أن الترجمة لم تكن الطريق الوحيد لمعرفة المسلمين الفلسفة والمنطق اليونانيين، ومن الخطأ اعتبار الترجمة التي تمت للخليفة المنصور هي بداية إطلاع المسلمين على المنطق اليوناني، فهناك طرق غير مباشره اطلع من خلالها العرب على الفلسفة اليونانية قبل عصر الترجمة بوقت طويل، إذ إن المسلمين ومنذ القرن الهجري الأول كانوا على احتكاك مع مدارس علمية وفلسفية منتشرة في بلاد الشام والرافدين والإسكندرية وبلاد فارس، فمدرسة الإسكندرية كانت لا تزال قائمة عند فتح العرب لمصر، واستمرت هذه المدرسة وامتداداتها في مدارس جنديسابور وانطاكية وحران تحت حكم الإسلام حتى منتصف القرن الرابع الهجري[2]، وإلى جانب ذلك كانت هناك الكثير من المدارس الملحقة بالأديرة والتي تعرف باسمها السرياني "اسكول" «وكانت الغالبية العظمى من هذه المدارس لاهوتية دينية، لكن كان يسمح في الكثير منها بدراسة العلوم الدنيوية وهي النحو والبيان والفلسفة والرياضيات والفلك»[3]، فكان رجال الكنيسة على معرفة بالفلسفة والمنطق، وكانت الكثير من النقاشات تتم بين المسلمين

---

[1] «أقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة في الإسلام الفارابي أبو نصر وابن سينا فنقتصر على إبطال ما اختاراه ورأياه صحيحاً» الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص٧٧ .

[2] مايرهوف، "من الإسكندرية إلى بغداد" في **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، ص٨٣.

[3] **المرجع ذاته**، ص٥٤.

والنصارى، وبين المسلمين وأبناء الديانات الأخرى كصابئة حران الذين يمثلون امتداداً لمدرسة الإسكندرية، والمانوية التي كانت منتشرة وكتبت المؤلفات في نقدها، وهي عبارة عن خليط من الزرادشتية والفلسفة اليونانية والمسيحية والغنوصية. وربما تكون الغنوصية أيضاً إحدى طرق معرفة المسلمين للفلسفة اليونانية فقد «كانت الغنوصية تحمل في أعماق فلسفتها كثيراً من الفلسفة اليونانية»[1]، وعلى ذلك فقد عُرفت الفلسفة اليونانية من قبل المسلمين قبل الترجمة المباشرة لمؤلفاتها مع بداية العصر العباسي[2]، وذلك من خلال الفرق المختلفة التي كانت منتشرة في بلاد الشام والعراق والتي كانت تستخدم معارفها الفلسفية وأساليبها المنطقية في النقاشات مع المسلمين، فاطلع المسلمون من خلالهم على نواح من الفلسفة اليونانية، غير أن هذه المعرفة ستتعمق وتتسع مع حركة الترجمة الرسمية في بداية العصر العباسي.

أ . الترجمات الأولى وبداية حركة الترجمة

تنسب بداية حركة الترجمة عادة للأمير الأموي خالد بن يزيد[3] (ت ٨٥ هـ/٧٠٤م) والذي كان مهتماً بشكل أساسي بالكيمياء وعلوم الصنعة، ويُذكر أنه أمر بترجمة الأورغانون «يرى الأستاذ لكلير في كتابه "تاريخ الطب العربي" مستنداً على بعض النصوص التي وصلت إليه، أن خالداً بن يزيد أمر بترجمة " الأورغانون" أي مجموعة كتب أرسطو المنطقية»[4] وإن كان من المستبعد أن يكون المنطق قد ترجم بهذا الوقت المبكر فذلك لا ينفي أن يكون المسلمون قد عرفوا أجزاء منه أو ترجم بعض منه قبل ترجمة ابن المقفع الأولى على ما سيرد.

لكن لا يمكن اعتبار هذا التاريخ بداية حقيقية لحركة الترجمة، وذلك لكونها جهوداً فردية لم تترك أثرها في الحياة الاجتماعية، و لم تؤسس لحركة علمية ممنهجة في الترجمة، فلم تنشأ فئة من المترجمين والدارسين والناسخين والباحثين، تلك الحركة التي ستنشأ بشكل فعلي وجاد

---

[1] النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج١، ص ١٠٨.

[2] يرى النشار أن المسلمين عرفوا الفلسفة اليونانية والمنطق منذ القرن الهجري الأول، ويسوق الدلائل على ذلك في كتابه **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، دار النهضة العربية، بيروت، ط٣، ١٩٨٤، ص ٢٠ وما بعد .

[3] خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان ،كان بصيراً بالطب والكيمياء، وأمر بنقل كتب الصنعة من اللغة اليونانية، وتنسب له رسائل في الكيمياء وأشعار ويذكر ابن النديم له عدة كتب انظر: صاعد الأندلسي، **طبقات الأمم**، ص١٢٧. و ابن النديم، **الفهرست**، ص٣٠٠، ص٤٣٤.

[4] النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج١، ص١٠٩.

وجماعي قبل عصر المنصور بقليل (ت ١٥٨هـ- ٧٨٥م) «فكان أول من عني منهم بالعلوم الخليفة الثاني أبو جعفر المنصور... فكان رحمه الله مع براعته في الفقه وتقدمه في علم السنن راغباً في علوم الفلسفة»[١].

وقد تميزت عملية الترجمة في مرحلتها الأولى بتوجهها النفعي ومنحاها العملي، فتركزت حول مواضيع كالطب والفلك والهندسة والتنجيم، وكذلك نقلت في هذه المرحلة كتب المنطق وذلك لارتباطها في التراث الإسكندري ومن ثم السرياني بالدراسات الطبية، وتنسب ترجمة المنطق عادة لعبد الله بن المقفع (ت ١٤٢هـ/٧٥٩م)، إذ يقول صاعد الأندلسي في طبقات الأمم «فأما المنطق فإن أول من اشتهر به في هذه الدولة عبد الله بن المقفع، الخطيب الفارسي كاتب أبي جعفر المنصور، فإنه ترجم كتب أرسطوطاليس المنطقية الثلاثة التي في صورة المنطق وهي كتاب قاطاغورياس وكتاب باري أرميناس وكتاب أنالوطيقا، وذكر أنه لم يكن ترجم منها إلى وقته إلا الكتاب الأول فقط، وترجم مع ذلك المدخل إلى كتب المنطق المعروف بايساغوجي من تأليف فرفوريوس»[٢]. ونسبة ترجمة كتب المنطق لابن المقفع أثارت الكثير من النقاش وحاول بول كراوس إثبات أن المقصود هو ابنه محمد بن عبدالله بن المقفع، وقد بذل كراوس قصارى جهده في بحثه "التراجم الأرسطية المنسوبة إلى ابن المقفع"[٣] لإثبات خطأ نسبة هذه الترجمات إلى عبد الله بن المقفع، باعتبارها ترجمة أو تلخيص محمد بن عبد الله المقفع والمحتمل كونه ابن الأديب الكبير عبدالله بن المقفع، وسواء كان المترجم هو عبدالله بن المقفع أو ابنه محمد، فتكاد تتفق المصادر على أنها ترجمت للخليفة المنصور مما يعني أنها ترجمت قبل عام (١٥٨هـ) وهي تشير إلى ترجمة سابقة لكتاب قاطيغورياس، وفي جميع الأحوال تعد من أوائل الكتب المنقولة إلى العربية عامة.

غير أن هذه الترجمات الأولية كانت سيئة ومتسرعة ومليئة بالأخطاء وكان من الصعب فهمها، والكثير من النقلة كانوا متوسطي النقل وضعيفيه، وسيتم تصحيح الكثير من هذه النقول لاحقاً أو إعادة ترجمتها ترجمة جديدة على أيدي نقلة مهرة «وقد بدت هذه الترجمات

---

[١] صاعد الأندلسي، **طبقات الأمم**، ص ١٢٨.

[٢] **المرجع ذاته**، ص١٣٠.

[٣] كراوس، باول، **"التراجم الأرسطية المنسوبة إلى ابن المقفع"، في التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، ص١٠١.

—التي تمت عن طريق السريانية بوجه عام— ترجمات حرفية فجة، مختلطة باصطلاحات يونانية مكتوبة بالعربية، و لم تؤد هذه الترجمات لنص عربي يمكن فهمه بسهولة. كانت هذه الترجمات السابقة موضع رفض من قبل الجيل الثاني من مترجمي المنطق»[1] وفيما يلي ذكر لأشهر من قام بترجمة الكتب المنطقية في المرحلة الأولى، قبل أن تقوم مدرسة حنين ابن إسحاق وغيرهم من مهرة المترجمين بإعادة ترجمتها أو تصحيحها:

ابن المقفع : سواء الأديب المشهور أو ابنه وقد ذكر ما نسب لهما من تراجم كتب منطقية.

الجاثليق طيماثاوس (١٠٩/٧٢٧- ٢٠٨/٨٢٣): ينسب إليه ترجمة كتاب الجدل من السريانية إلى العربية بناء على طلب المأمون أو أنه الدافع إلى ترجمته، وهو من أوائل الباحثين الذين اهتموا بترجمة نص منطقي يوناني إلى العربية[2].

يحيى (يوحنا) بن البطريق (١٥٤/٧٧٠-٢٠٠هـ/٨١٥): فسّر للمأمون، وتخصص في ترجمة النصوص العلمية والفلسفية، ومن أوائل من ترجم النصوص المنطقية من اليونانية، من أهم ترجماته محاورة (طيماوس) لأفلاطون[3]، وترجم كتاب التحليلات الأولى من اليونانية مباشرة، ويذكر ابن أبي أصيبعة أنه كان لا يعرف العربية حق معرفتها ولا اليونانية[4].

عبدالمسيح بن ناعمة (١٦٤/٧٨٠-٢٢٦/٨٤٠): ترجم للخليفة المعتصم ولحساب الكندي، وعمل ترجمة سريانية وعربية لكتاب السفسطة، صححتها فيما بعد مدرسة حنين بن إسحاق[5]، ويذكر أنه ترجم كتاب الطبيعة لأرسطو، ومن أهم ترجماته كتاب أفلوطين الذي

---

[1] ريشر، نيقولا، **تطور المنطق العربي**، ترجمة محمد مهران، دار المعارف، القاهرة، ط١، ١٩٨٥، ص١٥١ .

[2] **المرجع ذاته**، ص٢٣٩.

[3] **المرجع ذاته**، ص٢٤٥.

[4] حول ابن ناعمة انظر: ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ج٢، ص١٦٨. والقفطي، **إخبار العلماء**، ص ٢٤٨. وظهير الدين البيهقي، **تتمة صوان الحكمة**، تحقيق: رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٩٤، ص٤٧ . وبروكلمان، **تاريخ الأدب العربي**، ج٤، ترجمة عبدالحليم النجار، دار المعارف، القاهرة، ط٢، د.ت، ص٩٤.

[5] ريشر، **تطور المنطق العربي**، ص ٢٤٨.

عرف باسم "أثولوجيا أرسطو"[1]، ويذكر ابن أبي أصيبعة أنه كان متوسط النقل وهو إلى الجودة أميل[2] .

تيادورس (١٧٤/٧٩٠-٢٣٦/٨٥٠): ترجم التحليلات الأولى، وأصلح هذه الترجمة حنين بن إسحاق[3]، وربما تمت الترجمة من اليونانية مباشرة .

غير أن معظم الترجمات في هذه المرحلة لم تكن تعتمد النص اليوناني الأساسي، وإنما تستند إلى التراجم السريانية التي كانت قد أنجزت من قبل للكثير من نتاج الفكر اليوناني، إذ يعد السريان ورثة هذا الفكر، وكان الفكر اليوناني قد طبع بالروح السريانية المسيحية شكلاً ومضموناً، ونتيجة لذلك ولعدم توفر النصوص الأساسية جاءت الكثير من هذه التراجم سيئة وغير مفهومة، وهو ما سيتم تجاوزه في المرحلة التالية من خلال الاعتماد على النصوص اليونانية الأساسية والمطابقة بين النسخ المختلفة على أيدي نقلة مهرة .

ب. تصحيح النقول وإعادة الترجمة

أوجد الاهتمام المتزايد بالفلسفة حاجة لترجمات أكثر دقة، ولترجمات جديدة وشروح إضافية، فلم تعد هذه الترجمات السيئة تفي بحاجة الجيل الجديد من الباحثين والمهتمين ورعاة هذه الحركة من خلفاء وأمراء وقادة وعلماء، لذلك عمل بعض أمراء العباسيين والراغبين في العلوم اليونانية، على إرسال الوفود في طلب المخطوطات والكتب، وتكليف مترجمين معروفين بجودة الترجمة بإصلاح الترجمات الموجودة وتنقيحها أو إعادة ترجمة الكثير من الكتب التي ترجمت في وقت سابق، بالإضافة إلى الترجمات الجديدة، كما حصل في عهد هارون الرشيد والمأمون[4]، فتمت عملية تنقيح وإصلاح لهذه النقول «ومن ثم فقد تحسنت الترجمات مع الزمن

---

[1] بروكلمان، **تاريخ الأدب العربي**، ج٤، ص٩٦. و محمد فتحي عبدالله، **مترجمو وشراح أرسطو عبر العصور**، دار الوفاء، الإسكندرية، ط١، ٢٠٠١، ص٧٩.

[2] ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ج٢، ص١٦٦. وبروكلمان، **تاريخ الأدب العربي**، ج٤، ص٩٥.

[3] ابن النديم، **الفهرست**، ص ٣٠٨.

[4] سبقت الإشارة إلى أمر المراسلات بين المأمون وملك الروم في طلب كتب العلوم القديمة المخزونة ببلد الروم، ومن الذين عنوا بإخراج الكتب من بلاد الروم، الحجاج بن مطر، يوحنا بن ماسويه، حنين بن إسحاق، وغيرهم، انظر: ابن النديم، **الفهرست**، ص٣٠١.

لا لأن المترجمين أصبحوا أكثر بخبرة فحسب، بل أصلاً لأن معرفتهم باليونانية قد جادت. وقد جادت معرفتهم باليونانية لأنهم أصبحوا، بسبب ازدياد الطلب عليهم، مترجمين ممتهنين»[1].

وبذلك فقد انتقلت الترجمة إلى مرحلة التدقيق والإتقان و لم تعد تقنع بالترجمات السريعة التي تمت في بداية العصر العباسي، فنجد أن بعض الكتب المنطقية لأرسطو قد ترجم عدة مرات فأورد الحسن بن سوار —صاحب المخطوطة التي نقل عنها بدوي نص "منطق أرسطو" — عدة نسخ وترجمات لهذه النصوص، ولذلك يقول في نهاية كتاب المقولات «تم كتاب أرسطوطالس المسمى قاطيغوريا أي المقولات ... (وصححه) الحسن بن سوار من نسخة يحيى بن عدي التي بخطه، وهي التي قابل بها الدستور الذي بخط إسحاق الناقل. قوبل به نسخة كتبت من خط عيسى بن إسحاق بن زرعة، نسخها أيضاً من نسخة يحيى بن عدي المنقولة من دستور الأصل الذي بخط إسحاق بن حنين، فكان موافقاً. والحمد لله على إنعامه»[2] وأورد المقابلات التي تمت على كتاب العبارة "منطق أرسطو، ج١، ص١٣٣"، وكتاب التحليلات الأولى "منطق أرسطو،ج١،ص٣١٦" وسائر الكتب المنطقية الأخرى، وفي كتاب السفسطة أورد النصوص كاملة بنقل يحيى بن عدي، ونقل عيسى بن زرعة، ونقل قديم منسوب إلى الناعمي "منطق أرسطو ،ج٣ ص٧٦٩". فالكتاب الواحد كانت تتم إعادة ترجمته عدة مرات من مصادر مختلفة ويجري مقابلة هذه الترجمات ببعضها «ويذكر المؤرخون ثمانية وثمانين ترجمة مختلفة قام بها ثلاثة وعشرون ناقلاً لعشرين كتاباً من كتب أرسطو»[3]. ومن أبرز المترجمين المشهورين بجودة النقل، والذين كان لهم دور كبير في دفع الدراسات المنطقية العربية خطوات إلى الأمام:

الكندي (١٩٠/ ٨٠٥- ٨٧٣/٢٦٠) : أبو يوسف يعقوب بن إسحاق، لقب بفيلسوف العرب لأنه أول فيلسوف من أصل عربي "قبيلة كندة" كان غزير الإنتاج، ويذكر ابن النديم أنه «واحد عصره في معرفة العلوم القديمة بأسرها، ويسمى فيلسوف العرب، وكتبه في علوم مختلفة، مثل المنطق والفلسفة والهندسة والحساب والأرثماطيقي والموسيقى والنجوم وغير ذلك»[4]، وكان راعياً ومناصراً للمترجمين، قام عبدالمسيح بن ناعمة وأسطات[1] ويحيى بن

---

[1] غوتاس، **الفكر اليوناني و الثقافة العربية**، ص٢٣٤.

[2] ارسطو، **منطق ارسطو**، ج١، المقولات، ص٧٦.

[3] مرحبا، عبدالرحمن، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، منشورات عويدات، بيروت، ط١، ١٩٨٣، ص٣١٥.

[4] ابن النديم، **الفهرست**، ص٣١٥.

البطريق بعمل ترجمات لحسابه. كتب شروحاً وملخصات لجميع أجزاء الأورجانون العربي، كما كتب أيضاً شروحاً على ما كتبه الإسكندر لكتابي "الخطابة" و"الشعر"[٢].

حنين بن إسحاق (١٩٤/٨٠٩-٢٦٠/ ٨٧٧): يذكر ابن النديم أنه كان فصيحاً باللغة اليونانية والسريانية والعربية، دار البلاد في جمع الكتب القديمة[٣]، واستقر في بغداد طبيباً ومترجماً للكتب الطبية والعلمية، وأصبح مديراً لبيت الحكمة، وكانت الترجمات تنجز تحت إشرافه، والترجمات المتعلقة بالمنطق التي قام بها:

١- ترجمة عمل يوناني مجهول المؤلف: "مسائل عن كتب المنطق الأربعة".
٢- ترجمة رسالة يونانية كتبها "أمونيوس" "تمهيد لكتاب إيساغوجي فرفوريوس" .
٣- شرح أو تلخيص شرح ثامسطيوس لكتاب المقولات.
٤- رسالة "في المنطق".
٥- ترجمة لترجمة تيادورس السريانية لكتاب "التحليلات" لأرسطو.
٦- ملخص لكتاب "العبارة".
٧- وقد تَرجم إلى السريانية -وسيترجمها ابنه إسحاق إلى العربية فيما بعد-: ايساغوجي، المقولات، العبارة، التحليلات الأولى، التحليلات الثانية "بدأها حنين وأكملها ابنه إسحاق".
٨- وترجم إلى العربية أو السريانية كتب جالينوس المنطقية التالية: كتاب البرهان، المدخل إلى المنطق، في الحدود[٤].

إسحاق بن حنين (٢٢٩/٨٤٥-٢٩٨/٩١١): أهم المترجمين للكتب اليونانية الفلسفية، خلف والده في رئاسة بيت الحكمة قام بترجمة الأعمال المنطقية التالية:

---

[١] بروكلمان، **تاريخ الأدب العربي**، ج٤، ص٩٣ . وابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ج٢، ص١٦٧.

[٢] ريشر، **تطور المنطق العربي**، ص٢٥٧، ولمزيد من المعلومات حول الكندي انظر: صاعد الأندلسي، **طبقات الأمم**، ص١٣٤. والبيهقي، **تتمة صوان الحكمة**، ص٥٠. وبروكلمان، **تاريخ الأدب العربي**، ج٤، ص١٢٧. وابن النديم، **الفهرست**، ص٣١٥. وابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ج٢، ص١٧٢. والقفطي، **إخبار العلماء**، ص٢٤٠. وابن العبري، غريغوريوس الملطي، **تاريخ مختصر الدول**، دار المشرق، بيروت، ط٣، ١٩٩٢، ص١٤٩.

[٣] ابن النديم، **الفهرست**، ص٣٥٦.

[٤] ريشر، **تطور المنطق العربي**، ص٢٦٣-٢٦٤، وحول حنين انظر: ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ج٢، ص١٢٨، ص١٦٤. وبروكلمان، **تاريخ الأدب العربي**، ج٤، ص ١٠٣. و القفطي، **إخبار العلماء**، ص١١٧. وابن العبري، **تاريخ مختصر الدول**، ص١٤٤.

١- ترجمة عربية من السريانية لكتاب "المقولات".

٢- ترجمة عربية من السريانية لكتاب "العبارة".

٣- ترجمة سريانية للتحليلات الأولى.

٤- ترجمة سريانية لكتاب "الجدل".

٥- ترجمة سريانية لكتاب "السفسطة".

٦- ترجمة سريانية لكتاب "الخطابة".

٧- ترجمة عربية لشرح أمونيوس لكتاب "الجدل".

٨- ترجمة عربية لشرح الإسكندر لكتاب "الجدل".

٩- ترجمة عربية لشرح جالينوس لكتاب "العبارة".

١٠- ترجمة عربية لبعض أجزاء كتاب جالينوس "البرهان".

١١- ترجمة عربية لترجمة حنين السريانية لكتاب جالينوس "في عدد الأقيسة"[١].

أبو بشر متى بن يونس (٢٥٧/٨٧٠-٣٢٨/ ٩٤٠): يذكر ابن النديم أنه يوناني وإليه انتهت رئاسة المنطقيين في عصره[٢] ، قام بترجمة الكتب الفلسفية والعلمية اليونانية إلى العربية من السريانية ومن أصلها اليوناني معاً، وأما ترجماته المنطقية فهي:

١- ترجمة عربية عن السريانية لكتاب "التحليلات الثانية".

٢- ترجمة عربية عن السريانية لكتاب "الشعر".

٣- ترجمة عربية عن السريانية لشرح ثامسطيوس لكتاب "التحليلات الأولى".

٤- ترجمة عربية عن السريانية لشرح الإسكندر الأفروديسي لكتاب "الشعر".

٥- ترجمة سريانية لكتاب "السفسطة".

٦- ترجمة سريانية لشرح الإسكندر الأفروديسي لكتاب "السفسطة".

---

[١] حول اسحق انظر: ريشر، **تطور المنطق العربي**، ص٢٧٧- ٢٧٨. والبيهقي، **تتمة صوان الحكمة**، ص٣٣. و ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ج٢، ص١٥٨، ص١٦٤. والقفطي، **إخبار العلماء**، ص٥٧. وبروكلمان، **تاريخ الأدب العربي**،ج٤، ص١١٥. وابن العبري، **تاريخ مختصر الدول**، ص١٤٥.

[٢] ابن النديم، **الفهرست**، ص٣٢٤.

ولمتى بن يونس عدد من التآليف المنطقية الأصيلة بالعربية (لم يبق أي منها): كشرحه لإيساغوجي، وشرحه لكتب "المقولات" "العبارة" "التحليلات الأولى" "التحليلات الثانية" وشرح جزئي لكتاب "الجدل"[1].

يحيى بن عدي (٢٨٠/٨٩٣-٣٦٣/ ٩٧٤): قرأ على أبي بشر متى، وعلى أبي نصر الفارابي وآخرين[2]، لقب بالمنطقي لكثرة ترجمته وله:

١- ترجمة عربية عن السريانية لكتاب "المقولات".

٢- ترجمة عربية عن السريانية لكتاب "الجدل".

٣- ترجمة عربية عن السريانية لكتاب "السفسطة".

٤- ترجمة عربية عن السريانية لكتاب "الخطابة".

٥- مراجعة لترجمة عربية لأبي بشر متى بن يونس لكتاب "الشعر" وراجع ترجمة أبي بشر لشرح الإسكندر على هذا الكتاب.

٦- ترجمة عربية عن السريانية لكتاب أمونيوس "مقدمة لدراسة إيساغوجي".

٧- ترجمة عربية عن السريانية لشرح الإسكندر الأفروديسي لكتاب السفسطة.

٨- ترجمة عربية عن السريانية لشرح ثامسطيوس لكتاب "الشعر".

وله أيضاً العديد من الشروح والرسائل الأصيلة[3].

و هكذا فالجهد الأكبر في هذه الترجمات الجديدة قامت به مدرسة حنين بن إسحق، فمع حنين وابنه وتلاميذه الذين تدربوا على يديه اختلفت تقنيات الترجمة وأساليبها، إذ رفضت طرق الترجمة السابقة التي كانت تميل إلى الترجمة الحرفية، ورجعوا إلى النصوص اليونانية،

---

[1] حول متى بن يونس انظر: ريشر، **تطور المنطق العربي**، ص٢٩٠-٢٩١-٢٩٢. والقفطي، **إخبار العلماء**، ص٢١٢. وبروكلمان، **تاريخ الأدب العربي**، ج٤، ص١١٩. والبيهقي، **لتمة صوان الحكمة**، ص٣٩ . وابن العبري، **تاريخ مختصر الدول**، ص١٦٤.

[2] ابن النديم، **الفهرست**، ص٣٢٤.

[3] حول يحيى بن عدي انظر: ريشر، **تطور المنطق العربي**، ص٣١٢ . وابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء** ج٢، ص٢٣٣. وابن النديم، **الفهرست**، ص٣٢٤. وبروكلمان، **تاريخ الأدب العربي**، ج٤، ص١٢٠. و البيهقي، **لتمة صوان الحكمة**، ص٩١. وابن العبري، **تاريخ مختصر الدول** ص١٧٠. وللاستزادة حول يحيى بن عدي **مقالات يحيى بن عدي الفلسفية** ، دراسة وتحقيق: سحبان خليفات، منشورات الجامعة الأردنية، عمان، ط١، ١٩٨٨.

وجمعوا المخطوطات وقارنوها،.ووصلوا إلى ترجمات متقنة سواء كانت ترجمات جديدة أو عن طريق مراجعة وتصحيح الترجمات السابقة، وقد أتاحت مدرسة حنين إضافة لذلك مجموعة متنوعة من الشروح اليونانية على الكتب المنطقية والتي كانت مستخدمة في الأكاديميات النسطورية. ومهدت هذه الشروح والتراجم المحسنة السبيل لفهم المنطق ودراسته وشرحه وتطويره.

وقد وصف الصفدي (ت ٧٦٤هـ) هذه الطريقة في الترجمة من خلال مقارنته بين طريقي النقل بقوله «للتراجمة في النقل طريقان: أحدهما طريق يوحنا بن البطريق وابن ناعمة الحمصي وغيرهما، وهو أن ينظر إلى كل كلمة مفردة من الكلمات اليونانية وما تدل عليه من المعنى فيأتي بلفظة مفردة من الكلمات العربية ترادفها في الدلالة على ذلك المعنى فيثبتها وينتقل إلى الأخرى كذلك حتى يأتي على جملة ما يريد تعريبه وهذه الطريقة رديئة لوجهين: أحدهما أنه لا يوجد في الكلمات العربية كلمات تقابل جميع الكلمات اليونانية. ولهذا وقع في خلال هذا التعريب كثير من الألفاظ اليونانية على حالها. والثاني: أن خواص التركيب والنسب الإسنادية لا تطابق نظيرها من لغة أخرى دائماً، وأيضاً يقع الخلل من جهة استعمال المجازات وهي كثيرة في جميع اللغات.

الطريق الثاني في التعريب: طريق حنين بن إسحاق والجوهري وغيرهما، وهو أن يأتي إلى الجملة فيحصل معناها في ذهنه، ويعبر عنها في اللغة الأخرى بجملة تطابقها، سواء ساوت الألفاظ أم خالفتها. وهذه الطريق أجود، ولهذا لم تحتج كتب حنين بن إسحاق إلى تهذيب إلا في العلوم الرياضية لأنه لم يكن قيماً بها بخلاف كتب الطب والمنطق والطبيعي والإلهي، فإن الذي عربه منها لم يحتج إلى إصلاح»[1] وهذا التمييز يظهر بوضوح الاختلاف بين مرحلتي الترجمة الأولى والثانية.

ثالثاً: المواقف من المنطق

أ .الشرح والتفسير والتلخيص

لم تكن عملية الترجمة تتم بمعزل عن عملية الشرح والتوضيح والتفسير والكثير من المترجمين عرفوا بأنهم مترجمون وشراح في آن واحد كأبي بشر متى بن يونس ويوحنا بن ماسويه. ويذكر الباحثون صوراً ثلاثة للشروح الموضوعة على النصوص المنطقية المترجمة: «إن الدور التعليمي للرسائل الأرسطية في "مدرسة بغداد" ينطوي بصورة واضحة على شروح ثلاثية لهذه الرسائل، فقد كانت هناك "شروح مختصرة" أو "ملخصات" و"شروح متوسطة" و"شروح كبيرة" أو "مطولة"، وكان لكل شرح من هذه الشروح صورته المميزة، فالشرح الكبير يبدأ بأن "يقتبس" حرفياً جزءاً من النص الأرسطي يبلغ طوله بضعة جمل قليلة، وعندئذ يقوم بـ"مناقشة مستفيضة" لهذا النص المقتبس يبلغ طولها بوجه عام ثلاثة أمثال النص، ويضع في الاعتبار بصورة صريحة وجهة نظر الشروح اليونانية، ويفسر الشرح المتوسط رأي أرسطو، ويقدم مناقشات توضيحية مكملة، وهو عادة ما يكون أطول من أصله، أما "الملخص" فإنه "يقدم خلاصة" لكتاب أرسطي، وقد يضم أيضاً ملاحظات تمهيدية لموضوع الكتاب أو عن مكانته بين مجموع الكتب الأرسطية، ويبلغ طوله بوجه عام نصف الكتاب الأصلي، ومن المحتمل أن يكون هذا التقسيم الثلاثي للشروح المنطقية مناظراً لبرنامج التعليم في الأكاديميات السريانية: فالملخص للمرحلة الأولى، والشرح المتوسط للثانية، والشرح الكبير للثالثة»[1].

ويمكن بشكل عام أن نميز مرحلتين من الشروح والتفاسير والملخصات، المرحلة الأولى والتي بدأت مع حركة الترجمة، وتتمحور فيها الشروح والملخصات حول الأصول المنطقية الأرسطية، وتشمل هذه المرحلة بشكل أساسي كبار الفلاسفة المسلمين كالكندي وتلميذه ثابت بن قرة[2] الذي كتب شروحاً لجميع الأعمال المنطقية المتاحة في العربية آنذاك،

---

[1] ريشر، **تطور المنطق العربي**، ص١٥٧.

[2] ثابت بن قرة الصابئي الحراني (٢١٢- ٢٨٨) (٨٣٤-٩٠١) اشتهر بالفلسفة والطب والرياضيات والفلك. انظر: ريشر، **تطور المنطق العربي**، ص٢٧١. وابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ج٢ ،ص١٩٦. وابن النديم، **الفهرست**، ص٣٣٣. والبيهقي، **تتمة صوان الحكمة**، ص٣٣. وبروكلمان، **تاريخ الأدب العربي**، ج٤، ص١٦٩.

والسرخسي[1] الذي كتب ملخصاً لـ"الكتب الأربعة" في المنطق، وأما الفارابي وابن سينا وابن رشد فشروحهم غنية عن التعريف وأغلبها قد حقق وطبع وهو في متناول الباحثين[2]، وكمثال على تعدد الشروح المتعلقة بالنصوص المنطقية اليونانية، يقول ابن النديم عند كلامه على كتاب قاطيغورياس «وممن فسر هذا الكتاب: أبو نصر الفارابي، وأبو بشر متى، ولهذا الكتاب مختصرات وجوامع مشجرة وغير مشجرة لجماعة منهم: ابن المقفع، ابن بهريز، الكندي، إسحق بن حنين، أحمد بن الطيب، الرازي»[3]، ويذكر مثل هذه الشروح وتنوعها على مختلف الكتب المنطقية الثمانية.

وأما المرحلة الثانية فتمثلت بحركة شرح قوية للنصوص المنطقية في القرنين الخامس والسادس الهجريين، ولكنها لم تنصب هذه المرة على النصوص المنطقية الأرسطية مباشرة، وإنما على ملخصات لمؤلفات ابن سينا والكتب المدرسية التي وضعها تابعوه ومقلدوه، وكانت بشكل أساسي في المشرق الإسلامي نتيجة لعوامل عدة منها خروج ابن سينا عن التقليد الأرسطي، وقبول المنطق في الإطار الشرعي وأخذه لمكانه في مناهج التعليم الديني وذلك عبر ارتباط الدراسات المنطقية بالدراسات الكلامية – عند الفخر الرازي – أو ارتباطه بالدراسات الفقهية والأصولية – عند الغزالي– فانتقلت بذلك عملية الشرح والتلخيص إلى اتجاه مختلف، فأصبح الاعتماد الكبير على النصوص والمتون والتي كان يتعين على طلبة العلم حفظها كما هو متبع في نمط التعليم الديني «أصبحت النصوص المنطقية القصيرة طريقة عصرية كلما دخل المنطق المدرسة الدينية العليا، لأن نمط التعليم كان مماثلاً لما هو متبع في التعليم الديني والفقهي،

[1] أحمد بن محمد بن الطيب السرخسي توفي (٢٨٦هـ - ٨٩٩م)، تلميذ الكندي كتب بالفلسفة والمنطق والموسيقى. انظر: صاعد، **طبقات الأمم**، ص١٣٦. وابن النديم، **الفهرست**، ص٣٢٢. وابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ج٢، ص١٩٢. وريشر، **تطور المنطق العربي**، ص٢٧٣. وبروكلمان، **تاريخ الأدب العربي**، ج٤، ص١٣٦.

[2] العناية بالشروح التي وضعت على المنطق الأرسطي في العالم الإسلامي ساهمت في تحقيق: وتقديم أشهر هذه الشروح ومنها:

١- منطق الفارابي في أربعة أجزاء بتحقيق: رفيق العجم للأجزاء الثلاثة الأولى، وحقق ماجد فخري الجزء الرابع.

٢- مختلف شروح ابن سينا حول المنطق في النجاة والإشارات والتنبيهات، ومنطق المشرقيين، وقسم المنطق من كتاب الشفاء بتحقيق: كل من الأب قنواتي والخضيري والأهواني ومراجعة إبراهيم مدكور.

٣- تلخيص منطق أرسطو في خمسة مجلدات "سبعة أجزاء" بتحقيق: ودراسة جيرار جيهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٢.

٤- كتب الغزالي المنطقية كمحك النظر والقسطاس المستقيم ومعيار العلم، وغيرها من الكتب التي تناول فيها المنطق كمقاصد الفلاسفة، ومقدمة المستصفى. وجميع هذه الكتب قد زُودت بمقدمات تحليلية موسعة ودراسات قيمة حولها .

[3] ابن النديم، **الفهرست**، ص٣٠٨.

فلم يكن الطالب (يدرس المنطق) في حد ذاته بل (يدرس النصوص) فكان نمط التعليم يقتضي من الطالب حفظ النص الأساسي ويقوم المعلم بشرحه، ومن هنا جاءت الشهرة التي تمتعت بها ملخصات المنطق القصيرة، وتكاثر الشروح وشروحها»[1] وعلى سبيل المثال فإن المكتبة الظاهرية بدمشق تضم ثلاثة عشر شرحاً وحاشية وشرحاً على حاشية وأرجوزة على رسالة "إيساغوجي" لأثير الدين الأبهري (ت ٦٦٣ هـ) منها شرح الرسالة الأثيرية المسماة بإيساغوجي لعمر حفيد الشهاب العطار، والفوائد الفنارية على الرسالة الأثيرية، وحاشية الدلجي على شرح الأنصاري على إيساغوجي، وحاشية التالجي على تعليقات الكاتي على إيساغوجي... وغيرها، والرسالة الشمسية في القواعد المنطقية للقزويني عليها ثلاثة عشر شرحاً وتعليقاً وحاشية، منها حاشية الجلال الدواني على حاشية الشريف الجرجاني على شرح القطب الرازي على الرسالة الشمسية للقزويني. والسلم المنورق في علم المنطق للأخضري عليه ستة شروح، ورسالة تهذيب المنطق والكلام لسعد الدين التفتازاني عليها الشروح التالية: التذهيب شرح التهذيب للخبيصي، وشرح التهذيب لجلال الدين الدواني، وحاشية مير أبي الفتح على شرح الجلال على التهذيب، وشرح الحفيد أحمد التفتازاني على التهذيب، وشرح الشيرازي "مظفر" على التهذيب. وغيرها كثير موجودة في مخطوطات المكتبة الظاهرية، قسم المنطق. ومن أهم الرسائل التعليمية التي انتشرت في ذلك العصر:

١- الرسالة الشمسية للقزويني الكاتبي.

٢- تهذيب المنطق للتفتازاني.

٣- كتاب الموجز للخونجي.

٤- مطالع الأنوار للأبهري.

٥- كتاب الإيساغوجي للأبهري.

٦- السلم المنورق في علم المنطق للأخضري.

لكن عملية الخروج عن التقليد الأرسطي في الدراسات والشروح المنطقية ومحاولة مزجه بالعلوم الإسلامية لاقت النقد من قبل مؤيدي المنطق كابن رشد الذي أراد إعادة المنطق إلى

---

[1] ربشر، **تطور المنطق العربي**، ص٢٠٨.

شكله الأرسطي (النقي) متجاهلاً كل التطور التاريخي والمعرفي الحاصل من خلال الشروح والملخصات التي تمت على الكتب الأرسطية، ورفضت عملية تطوير المنطق ومزجه بالعلوم الإسلامية أيضاً من قبل نقاد المنطق كما سيرد فيما بعد «إن وضع الرسائل العلمية والفلسفية الأصيلة بالعربية في القرنين الرابع والخامس الهجريين/العاشر والحادي عشر الميلاديين، وهي التي تجاوزت مستوى الترجمات اليونانية، سيطر وشاع إلى حد أنه خلق رد فعل تطهيرياً، إذ كان بعض العلماء الذين كانوا ينطوون على نزعة فيها بعض الحذلقة والذين كان تناولهم للعلوم والفلسفة من النوع المدرسي والتفسير الحرفي أكثر منه تجريبياً وخلاقاً ردوا على هذا التطور الذي اعتبروه تمييعاً لتعاليم العلماء اليونان (المعصومة عن الخطأ)، ودافعوا قولاً وعملاً، عن العودة إلى الأعمال اليونانية الأصلية (بترجماهما العربية بطبيعة الحال)، وكانت هذه الحركة على أوسع انتشار لها في الأندلس حيث عارض ابن رشد تطوير الفلسفة على يد ابن سينا وحاول العودة إلى فهم لأرسطو(النقي)»[1] وهي محاولة تتجاهل التقدم الكبير في العلم والفلسفة العربيين ولذلك لم تترك أثراً في ما تلا من المؤلفات العربية، وعلى ذلك فقد رفض كثير من كبار الفلاسفة المسلمين عملية التطوير التي كانت تجري لذلك بقوا مجرد شارحين لأرسطو أكثر من مبدعين مستقلين -حسب ريشر- «وكلاهما [الفارابي وابن رشد] كان يجتهد ليكون في أعماله المنطقية شارحاً لأرسطو وتابعاً له على وجه لا يمكننا أن نتبين إلا قدراً قليلاً من الأصالة في كتاباتهما»[2].

غير أن عملية الشرح والتفسير لا تعني أن المنطق قد قُبل من جميع الفئات الثقافية في المجتمع، بل إن المعارضين له كانوا أكثر من المتقبلين له، ويمثلون مختلف الاتجاهات الفكرية من فقهاء ومحدثين ولغويين ومتكلمين وصوفية، وكل ينقده انطلاقاً من حقله المعرفي الخاص .

---

[1] غوتاس، **الفكر اليوناني و الثقافة العربية**، ص٢٥٥.

[2] ريشر، **تطور المنطق العربي**، ص ١٧٨.

ب .النقد

حظي المنطق بالعناية الكبيرة من خلال الترجمة والتدقيق والشروح والحواشي، لكن مع ذلك لم يكن هذا هو الموقف الوحيد حيال هذا العلم الوافد، فقد رفض المنطق الأرسطي من قبل فئات كثيرة في المجتمع، ونقده بدأ منذ المراحل الأولى لترجمته، فيذكر ابن المقفع في ترجمته —والتي تعد الأولى للمنطق— أن الكثير من المفكرين رفضوا الحد المنطقي «وقد شغب المشاغبون في رسم الحد، فقالوا: قد ادعيتم معرفة الأمور بالحدود، ثم فسرتم الحد، فنحن سائلوكم عن تفسير الحد، ثم عن تفسير تفسيره، ثم عن تفسير تفسير التفسير، فإن علمتم أن هذا لا ينقضي، وأن ما لا ينقضي لا يدرك، فاعلموا أن تفسير الحد الأول قد بطل»[1] وهذا يشير إلى أن عملية نقد المنطق بدأت منذ المرحلة الأولى لترجمته، أو أن النقد الذي وجه للمنطق في المراحل السابقة على ترجمته إلى العربية قد عرفه المسلمون في هذا الوقت المبكر، إضافة إلى أن الكثير من الفقهاء واللغويين والمحدثين وعلماء الأصول والصوفية نقدوا كثيراً من موضوعات المنطق، بل إن العديد من أنصار المنطق وشراحه لم يقبلوه بشكله اليوناني الكامل وإنما نقدوا الكثير من مباحثه وغيروا فيها وطوروها، حتى إن مترجماً شهيراً كيحيى بن عدي ينسب إليه مقالة بعنوان "المخرسات المبطلة لكتاب القياس" (لأرسطو)[2].

وابن سينا وهو من أهم شراح أرسطو، لم يكن يجد غضاضة في رفض بعض آرائه ونقدها «ففي كتاباته المنطقية الموسعة تلك التي بقيت بقدر كبير، كان متابعاً لطريقة الفارابي بطريقة نقدية، دون أن يتردد في أن يقدم الانتقادات ويرسي اتجاهات مخالفة أصيلة، وكان اتجاهه المستقل تجاه أرسطو يمثل منطلقاً لا نجد له نظيراً في العالم اللاتيني حتى عصر النهضة»[3]، ونجده في "منطق المشرقيين" ينتقد أرسطو ومن اتبعه محاولاً إرساء منحى جديداً مختلفاً عن الاتجاه المشائي «وبعد فقد نزعت الهمة بنا إلى أن نجمع كلاماً فيما أختلف أهل البحث فيه، لا نلتفت فيه لفت عصبية أو هوى أو عادة أو ألف، ولا نبالي من مفارقة تظهر منا لما ألفه متعلمو كتب اليونانيين ألفاً عن غفلة وقلة فهم، ولما سمع منا في كتب ألفناها للعاميين من المتفلسفة المشغوفين

[1] ابن المقفع، **المنطق**، تحقيق وتقديم محمد تقي دانش بزوة، طهران، ١٩٧٨، ص ١.

[2] ريشر، **تطور المنطق العربي**، ص٣١٧.

[3] **المرجع ذاته**، ص٣٤٥.

بالمشائيين الظانين أن الله لم يهد إلا إياهم، ولم ينل رحمته سواهم»[1] وإذا كانت معظم الردود والنقود في هذه المرحلة موجه نحو أرسطو فما ذلك إلا لشهرته واهتمام المترجمين بكتبه بشكل خاص «وخالفوا كثيراً من آراء المعلم الأول، واختصوه بالرد والقبول لوقوف الشهرة عنده، ودونوا في ذلك الدواوين»[2] وكما يذكر ابن خلدون فإن الكثير من الكتب ألفت في نقد المنطق الأرسطي ومن أشهرها "الآراء والديانات لابن النوبختي (ت بعد ٣٠٠هـ)" و"كتاب الدقائق لأبي بكر بن الطيب (ت ٤٠٣هـ)" و"كتاب كشف الفضائح اليونانية ورشف النصائح الإيمانية، لعمر السهروردي المتصوف (ت ٦٣٢هـ)" و"الرد على المنطقيين لابن تيمية (ت٧٢٨هـ)" و"ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان للصنعاني (ت ٨٤٠هـ)".

وتنوع الاتجاهات الفكرية التي يصدر عنها المفكرون الذين قاموا بنقد المنطق خلق تنوعاً وتعدداً في مناحي النقد وأهدافه وغاياته، إذ يصدر كل مفكر في نقده من حقل معرفي خاص يطبع مجمل آرائه في المنطق، وعلى سبيل المثال فإن من أشهر الانتقادات التي وجهت للمنطق تلك المناظرة الشهيرة التي جرت عام ٣٢٦ هـ في مجلس الوزير ابن الفرات والتي يدعي فيها متى بن يونس أنه «لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل، والصدق من الكذب، والخير من الشر، والحجة من الشبهة، والشك من اليقين إلا بما حويناه من المنطق وملكناه من القيام به»[3] ونجد أن مناظره اللغوي الشهير أبو سعيد السيرافي تطرق فيها لعلاقة المنطق بالنحو، ولمكانة المنطق بين الخصوصية والشمول، وهل المنطق بحث عام في المعقولات أم خاص بأهل اليونان؟ والتي يقرر فيها السيرافي «ثم أنتم هؤلاء في منطقكم على نقص ظاهر... وإنما بودكم أن تشغلوا جاهلاً، وتستذلوا عزيزاً، وغايتكم أن تهولوا بالجنس والنوع والخاصة والفصل والعرض والشخص، وتقولوا الهلية والأينية والماهية والكيفية والكمية والذاتية والعرضية والجوهرية والهيولية والصورية والأيسية والليسية والنفسية ... وهذه كلها خرافات وترهات، ومغاليق وشبكات، ومن جاد عقله وحسن تمييزه، ولطف نظره وثقب رأيه وأنارت نفسه استغنى عن هذا كله -بعون الله وفضله- وجودة العقل وحسن التمييز ولطف النظر وثقوب الرأي وإنارة

---

[1] ابن سينا، **منطق المشرقيين**، تقديم شكري النجار، دار الحداثة، بيروت، ط١، ١٩٨٢، ص١٩.

[2] ابن خلدون، عبدالرحمن، **المقدمة**، منشورات الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، د.ت، ص٤٨١.

[3] التوحيدي، أبو حيان، **الإمتاع والمؤانسة**، ج١، تصحيح وضبط أحمد أمين، أحمد الزين، دار الشريف الرضي، ط١، د.ت، د.م، ص١٠٨.

النفس»[1] ونجد أن السيرافي قد استدرج خصمه في هذه المناظرة إلى حقله المعرفي الخاص ألا وهو النحو وعلوم اللغة، و لم يكن السيرافي أول لغوي يعترض على الأساليب المنطقية و الفلسفية، بل يُذكر قبل ذلك بوقت ليس بالقليل ابن قتيبة (٢١٣-٢٧٦هـ) و الذي يشكو في كتابه "أدب الكاتب" من انتشار الجهل حتى أصبح أحدهم «ينظر في شيء من القضاء وحد المنطق، ثم يعترض على كتاب الله بالطعن وهو لا يعرف معناه ، وعلى حديث رسول الله ﷺ بالتكذيب وهو لا يدري من نقله»[2] ويقول: إن الناس تركوا كتاب الله وسنة رسوله وعلوم العرب وآدابهم لـ«ترجمة تروق بلا معنى، واسم يهول بلا جسم، فإذا سمع الغُمر والحَدَث الغِر قوله: الكون والفساد، وسمع الكيان، والأسماء المفردة، والكيفية والكمية والزمان والدليل والأخبار المؤلفة، راعه ما سمع، وظن أن تحت هذه الألقاب كل فائدة وكل لطيفة... فإذا أراد المتكلم أن يستعمل بعض تلك الوجوه في كلامه كانت وبالاً على لفظه، وقيداً للسانه، وعيّاً في المحافل، وغفلة عند المتناظرين...»[3]. وجميع ما وجه للمنطق من نقد سينطبع بطابع الفكر الذي يصدر عنه، فمثلاً ينسب لعمر السهروردي المتصوف صاحب "عوارف المعارف" كتاب بعنوان "أدلة العيان على البرهان في الرد على الفلاسفة بالقرآن"، والعيان هنا بمعنى الكشف والذوق الصوفي مقابل البرهان المنطقي، فالكتاب عبارة عن حجج المعرفة الذوقية على المعرفة المنطقية فيما يتعلق بالرد على الفلاسفة بالقرآن[4]، وسيتبدى هذا الأمر واضحاً في نقد كل من الصوفي الإشراقي شهاب الدين السهروردي، والفقيه السلفي ابن تيمية.

ونلاحظ أن الكثير من المعتزلة بنزعتهم العقلية المتحررة رفضوا المنطق الأرسطي وردوا عليه ونقدوه، فيذكر أبو سعيد السيرافي في مناظرته مع متى بن يونس اسم معتزلي نقد المنطق قبله «وهذا الناشئ أبو العباس قد نقض عليكم وتتبع طريقتكم، وبين خطأكم، وأبرز ضعفكم، و لم تقدروا إلى اليوم أن تردوا عليه كلمة واحدة مما قال»[5] ويذكر في جملة من رفض المنطق الأرسطي ورد عليه ونقده من المعتزلة الجبائي وابنه والنظام والقاضي عبدالجبار «وذكر جعفر

---

[1] **المرجع ذاته**، ص١٢٣.

[2] ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم، **أدب الكاتب**، تقديم محب الدين الخطيب، القاهرة، المطبعة السلفية، ١٩٢٧،ص٣.

[3] **المرجع ذاته**، ص٤.

[4] بدوي، **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، ص١٣٠ "الهامش".

[5] التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، ص١٢٤.

بن يحيى البرمكي أرسطوطاليس فقال النظام: قد نقضت عليه كتابه، فقال جعفر كيف وأنت لا تحسن تقرأه ؟ فقال: أيما أحب إليك أن أقرأه من أوله إلى آخره أم من آخره إلى أوله ؟ ثم اندفع يذكر شيئاً فشيئاً وينقض عليه فتعجب منه جعفر»[1]. وأبو الحسن الخياط وهو من كبار المعتزلة ينقل عنه أنه قال: «قال أبو الحسن الخياط وأكثر العلماء لا تعد الأوائل يعني الفلاسفة في أهل النظر بل في غاية الجهل بالكلام. قال: و لم أجد أحداً من العلماء يذكر أهل المنطق إلا مستجهلاً لهم محقراً، إذ كانوا في كلامهم يعتمدون تفخيم العبارات وتهويلها كالعناصر والاستقصات، موهمين أنهم يعرفون من المعاني ما يجهله غيرهم، والأمر كما قال»[2] ولابن قيم الجوزية (ت٧٥١ هـ) كلام طويل في ذم الفلسفة ومنتحليها، وبشكل خاص فلسفة أرسطو ومن اتبعه من المشائيين العرب ومن أخذ برأيهم، وأما رأيه بالمنطق فيقول «زعم أرسطو وأتباعه أن المنطق ميزان المعاني، كما أن العروض ميزان الشعر، وقد بين نظار الإسلام فساد هذا الميزان وعوجه، وتعويجه للعقول، وتخبيطه للأذهان، وصنفوا في رده وتهافته كثيراً»[3] ونجد أن لا جديد في رأيه وإنما هو تكرار لما سبق في ذم المنطق، وخاصة بعد الردود التي قام بها أستاذه ابن تيمية «أما المنطق فلو كان علماً صحيحاً كان غايته أن يكون كالمساحة والهندسة ونحوها، فكيف، وباطله أضعاف حقه، وفساده وتناقض أصوله واختلاف مبانيه توجب مراعاتها للذهن أن يزيغ في فكره؟ ولا يؤمن بهذا إلا من قد عرفه وعرف فساده وتناقضه، ومناقضة كثير منه للعقل الصريح ... إلى أن وقفت على رد متكلمي الإسلام عليه وتبيين فساده وتناقضه، فوقفت على مصنف لأبي سعيد السيرافي النحوي في ذلك، وعلى رد كثير من أهل الكلام والعربية عليهم كالقاضي أبي بكر بن الطيب والقاضي عبد الجبار، والجبائي وابنه، وأبي المعالي وأبي القاسم الأنصاري، وخلق لا يحصون كثرة، ورأيت استشكالات فضلائهم ورؤسائهم لمواضع الإشكال ومخالفتها ما كان ينقدح لي كثير منه، ورأيت آخر من تجرد للرد عليهم شيخ الإسلام [ابن

---

[1] المرتضى، أحمد بن يحيى، **المنية والأمل في شرح الملل والنحل**، تحقيق: محمد جواد مشكور، دار الندى، بيروت، ط٢، ١٩٩٠، ص١٦٠.

[2] **المرجع ذاته**، ص٦٤.

[3] ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، **إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان**، تحقيق: السيد الجميلي، دار الحديث، القاهرة، د.ت، ص٥٩٤ .

تيمية] قدس الله روحه، فإنه أتى في كتابيه "الكبير" و"الصغير" بالعجب العجاب وكشف أسرارهم، وهتك أستارهم»[1].

ومع ملاحظة أن الكثير من الكتب التي تتعرض لنقد المنطق قد فقدت ككتاب ابن الطيب والنوبختي وعمر السهروردي، وأن النقود التي وجهت من قِبل من ذكرنا من المعتزلة وغيرهم غير متوفر أيضاً فلا يمكننا الحكم عليها، إلا أن ما وصل إلينا من نقود نستطيع أن نميز فيه منحيين، منحى يعتمد على النقاش للقضايا والمباحث المنطقية ونقدها بتفاصيلها المنطقية الدقيقة مما يدل على استيعاب وفهم عميق لدقائق المنطق وهو ما سيتبدى واضحاً من خلال نقد كل من السهروردي وابن تيمية في مناقشاتهما الدقيقة للمباحث المنطقية، وأما المنحى الآخر فيقوم على مجرد التهوين والذم ونسبة أصحابه إلى الجهل، أو مجرد ترديد لنتائج النقد الذي وجهه غيرهم دون إضافة جديد، وهذا الموقف السلبي تجاه المنطق تطور فيما بعد ومع ازدياد التعصب والتشدد إضافة إلى التوتر السياسي والديني فازدادت عدم الثقة بالمنطق، وتفاقم اعتباره خطراً على الدين، ليتحول بعد ذلك إلى فتاوى تحرم البحث والنظر في كتب المنطق والفلسفة.

ج . التحريم

لم يكن هنالك من تمييز في الحكم على الفلسفة والمنطق قبل الغزالي، بحكم ارتباطهما ببعض في التقليد الفلسفي الإسلامي، الذي درجت مصنفاته على البدء بالمنطق ثم الطبيعة ثم ما بعد الطبيعة، والنقاش الذي كان يدور حول: هل المنطق جزء من الفلسفة أو مدخل لها فقط؟ لا ينفى ارتباطهما معاً سواء كان جزءاً منها أو مدخلاً لها، لذلك فإن كل نقد وجه للفلسفة قبل القرن السادس الهجري هو نقد للمنطق، وفتوى ابن الصلاح وإن كانت قد ميزت بين الفلسفة والمنطق، ثم حرمتهما كليهما، لا تنفي ذلك الارتباط وإنما هي تؤكد على الفصل الذي حدث بعد الغزالي والموقف الرافض لهذا الفصل.

والسيوطي في كتابه حول المنطق قد شمل الجميع وجاء عنوانه ليضم المنطق وعلم الكلام معاً "صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام" دون تمييز بينهما في الحكم، بل إن أغلب

[1] الجوزية، ابن قيم، **مفتاح دار السعادة ومنشورات ولاية العلم والإرادة**، تحقيق: بشير محمد عيون، مكتبة دار البيان، دمشق، ١٩٩٨، ص٢٢٤.

الأقوال التي استدل بها في تحريم المنطق إنما تتناول علم الكلام ككتاب عبدالله الأنصاري الهروي (٣٩٦- ٤٨١هـ) "ذم الكلام" والذي يقول فيه إن أول من تكلم في ذم المنطق أو تحريمه من أئمة الإسلام هو الإمام الشافعي حيث يورد قولاً للشافعي «ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب، وميلهم إلى لسان أرسطوطاليس»[1] ويشرح السيوطي قول الشافعي «والغرض بهذا الكلام شرح قول الشافعي رضي الله عنه، وأنه من أراد تخريج القرآن والسنة على مقتضى قواعد المنطق لم يصب غرض الشرع البتة، فإن كان في الفروع نسب إلى الخطأ، وإن كان في الأصول نسب إلى البدعة، وهذا أعظم دليل على تحريم هذا الفن، فإنه سبب للإحداث والابتداع ومخالفة السنة، ومخالفة غرض الشارع، وكفى بهذا دليلاً وهو مستنبط من كلام الشافعي رضي الله عنه»[2]، ويذكر السيوطي أنه ألف فيما سبق في هذا الموضوع « فقد كنت قديماً في سنة سبع أو ثمان وستين وثمانمائة ألفت كتاباً في تحريم الاشتغال بفن المنطق سميته (القول المشرق [في تحريم الاشتغال بالمنطق]) ضمنته نقول أئمة الإسلام في ذمه وتحريمه»[3]، لكن ربما فقد الكتاب خلال حياته مما استدعى إعادة الكتابة في هذا الموضوع «وقد رأيت أن أصنف كتاباً مبسوطاً [في تحريمه] على طريقة الاجتهاد والاستدلال جامعاً مانعاً، وبالحق صادعاً، أبين فيه صحة ما ادعاه ابن الصلاح من نسبة نفي الإباحة إلى المذكورين»[4]، ونلاحظ أنه رغم ما ذُكر من ردود ونقود للمنطق الأرسطي في القرون الخمسة الأولى، ورغم ما يحاول السيوطي أن يستنبط من أقوال الشافعي، والتفاسير التي لا يحتملها قول الشافعي فإننا لا نجد أقوال أو فتاوى تحرمه بشكل صريح وواضح، وأول فتوى وصلتنا صريحة في تحريم المنطق هي فتوى ابن الصلاح[5] والتي تتناول نفي الإباحة عن الفلسفة والمنطق معاً، فقد سئل ابن الصلاح عن الاشتغال بالمنطق والفلسفة تعليماً وتعلماً هل هو مما أباحه الشارع فأجاب «الفلسفة رأس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة... وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شر، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع، ولا استباحه

---

[1] السيوطي، جلال الدين، **صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، ويليه جهد القريحة في تجريد النصيحة**، تحقيق: علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ت، ص١٥.

[2] **المرجع ذاته**، ص١٦.

[3] **المرجع ذاته**، ص١.

[4] **المرجع ذاته**، ص ٣.

[5] أبو عمرو عثمان بن عبدالرحمن تقي الدين الشهرزوري ،عالم بالحديث والتفسير والفقه والرجال (٥٧٧- ٦٤٣هـ).

أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين ...»[1]. ونسبت فتوى أخرى في تحريمه للإمام النووي (٦٣١- ٦٧٦هـ). ونتج عن ذلك رفض من بعض الفئات لهذه العلوم كما حدث في الأندلس عندما أمر المنصور بن أبي عامر بإحراق جميع الكتب المؤلفة في العلوم القديمة وبخاصة المنطق وعلم النجوم بتأييد من رجال الدين.

غير أن هذه الفتاوى لم تلق القبول فيما يتعلق بكل من الفلسفة والمنطق، إذ أن التمييز الذي أحدثه الغزالي بين المنطق والفلسفة وجهوده التي قام بها لتحييد المنطق وإدخاله في العلوم الإسلامية –رغم ما وجه لهذه المحاولة من نقد– اشتهرت وفرق الناس بعده بين المنطق والفلسفة في الحكم، فنجد أن التحريم استمر يطول الفلسفة، أما المنطق فقد غدا مقبولاً بشكل عام ضمن شروط معينة، وبقيت الأقوال التي تحرم الفلسفة، إذ يقول القزويني (٦٠٥هـ- ٦٨٢ هـ) في كتاب "مفيد العلوم ومبيد الهموم": «هم قوم من اليونانيين تحذلقوا في المعقولات حتى وقعوا في وادي الحيرة والخباط، وتحيروا في الإلهيات، وبنوا مقالاتهم على التشهي المحض والدعاوى الصرف، ويزعمون أنهم أكيس خلق الله، وسياق مذهبهم يدل على أنهم أجهل خلق الله وأحمق الناس، وأساس الإلحاد والزندقة مبني على مذهبهم، والكفر كله شعبة من شعبهم...»[2] وللسبكي رأي في الفلسفة لا يختلف عن ذلك «وقد أفتى جماعة من أئمتنا ومشيختنا، ومشيخة مشيختنا، بتحريم الإشتغال في الفلسفة»[3] غير أن رأيه في المنطق مختلف، إذ هو يقبله بشروط سنذكرها فيما بعد.

ولا مسوغ للإطالة في التحدث عن تحريم الفلسفة، إنما الهدف الإشارة إلى التمييز الذي حدث في الحكم على كل من الفلسفة والمنطق والذي كان للغزالي الجهد الأكبر فيه، إذ من غير الممكن أن يبقى الموقف تجاه المنطق منقسم بين مرحب به ومادح له، وبين ناقد ومحرم، فلا بد من تجاوز ثنائية القبول أو الرفض بشكل قاطع، من خلال محاولة الاستفادة من هذا العلم

---

[1] ابن الصلاح، **فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والفقه**، تحقيق: عبدالمعطي أمين قلعجي، دار الوعي، حلب، ط١، ١٩٨٣، ص٧٠-٧١ .

[2] القزويني، زكريا بن محمد، **مفيد العلوم ومبيد الهموم**، تحقيق: وتقديم محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٥، ص٨٧، والكتاب ينسب عادة لأبي بكر الخوارزمي، غير أن المحقق يجزم أنه للقزويني .

[3] السبكي، عبد الوهاب، **معيد النعم ومبيد النقم**، تحقيق: محمد علي النجار، أبو زيد شلبي، محمد أبو عيون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٢، ١٩٩٣، ص٧٧ .

المنقول بعد العمل على تلافي إلكثير من الإشكالات التي ارتبطت به منذ ترجمته الأولى وجعلته على صدام مع العلوم الإسلامية، ومن خلال محاولة تطويعه وفقاً للمجـال التـداولي العـربي الإسلامي، لغة وصورة ومضموناً.

د. التقريب

نتيجة لما أدت له سوء الترجمات من صدام مع العلوم الإسلامية لغة ومضموناً، كان لا بد من تجاوز ثنائية القبول والرفض بصيغة تركيبية تعمل على إدماج الآخر وفقاً للرؤية الذاتية، فلم يكن من الممكن قبول تراث الأوائل من غير أن يصبح عربياً إسلامياً، فجـرت العديـد مـن المحاولات للتخفيف من حدة التعارض بين هذا العلم المنقول والعلـوم الإسـلامية لإعطائـه المشروعية الدينية من خلال التدليل على عدم مخالفته للأصول الشرعية، وهو ما شكل خطـوة حاسمة في طريق قبول المنطق في العالم الإسلامي بعد انتهاء مرحلة الترجمة والـشروح، حيـث جرت عملية تطوير للمنطق وفقاً لآليات المجال التداولي العربي الإسلامي اللغوي والعقـدي في محاولة لتقريب المنطق ومزجه بالعلوم الشرعية الإسلامية.

وتعود محاولات إعطاء المشروعية الدينية للمنطق إلى بداية الدراسات المنطقيـة في العـالم الإسلامي إذ يذكر للفارابي كتاب قام فيه بجمع عدد من أحاديث النبي تشير حسب رأيـه إلى صناعة المنطق «كتاب جمعه من أقاويل النبي ﷺ يشير فيـه إلى صـناعة المنطـق»[1]، غـير أن المحاولات الجادة في تقريبه بدأت بعد ذلك من خلال المتكلمين الذين استفادوا كثيراً من الآراء المنطقية في أسلوبهم الجدلي ونقاشاتهم الكلامية في الرد على بعضهم البعض أو الرد على أهـل الفرق والملل الأخرى فيذكر هنا الإمام الجويني الذي «خالف المنطق الأرسطوطاليسي في نقاط كثيرة، إلا أنه تأثر به إلى حد كبير، بل قد نجد عنده أول محاولة لمزج منطق أرسطو بأصـول الفقه»[2] ثم دافع عن المنطق بعد ذلك الكثير من الفقهاء والأصوليين وبدأت محـاولات فـصل المنطق عن السياق الفلسفي المرتبط به على اعتبار أن المنطق هو آلة عامة للبحث لا ارتباط لها بالفلسفة بشكل خاص، وإنما فائدته تعم كافة العلوم، في محاولة لتخليص المنطق من الـسمعة

---

[1] ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ج٤، ص ٢٨ .

[2] النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، ص ٨٩ .

السيئة التي لحقت بالفلسفة، ومن ثم العمل على إصلاح الكثير من المصطلحات والمفاهيم والأمثلة المستخدمة في الكتب المنطقية بأخرى أكثر ألفة وقبولاً.

أول محاولة منهجية في تقريب المنطق قام بها الفقيه الأندلسي ابن حزم الظاهري في كتابه "التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية" إذ اعتبر أن المنطق لا يتنافى مع العلوم الشرعية بل له كل الفائدة في فهمها، ويتعدى نفعه إلى مختلف العلوم من علم النظر بالآراء والديانات والأهواء، إلى النحو واللغة والشعر والبلاغة والعروض والطب والهندسة والنجوم « وليعلم من قرأ كتابنا هذا أن منفعة هذه الكتب ليست في علم واحد فقط بل كل علم، فمنفعتها في كتاب الله عز وجل، وحديث نبيه ﷺ وفي الفتيا في الحلال والحرام، والواجب والمباح، من أعظم منفعة ... وليعلم العالمون أن من لم يفهم هذا القدر فقد بعد عن الفهم عن ربه تعالى وعن النبي ﷺ ولم يجزله أن يفتي بين اثنين لجهله بحدود الكلام، وبناء بعضه على بعض، وتقديم المقدمات، وإنتاجها النتائج التي يقوم بها البرهان وتصدق أبداً، أو يميزها من المقدمات التي تصدق مرة وتكذب أخرى ولا ينبغي أن يعتبر بها»[1].

فإيمان ابن حزم بفائدة المنطق وأهميته جعله يسعى لتبسيطه وتسهيله وتقريبه إلى الأذهان ليسهل درسه وفهمه ونشره، ولكنه وجد أن آفته تكمن في سوء ترجمته وصعوبة مفاهيمه وغرابة أمثلته «فلما نظرنا في ذلك وجدنا بعض الآفات الداعية إلى البلايا التي ذكرنا، تعقيد الترجمة فيها وإيرادها بألفاظ غير عامية ولا فاشية الاستعمال، وليس كل فهم تصلح له كل عبارة، فتقربنا إلى الله عز وجل بأن نورد معاني هذه الألفاظ سهلة سبطة يستوي إن شاء الله في فهمها العامي والخاصي والعالم والجاهل»[2] فالمشكلة التي وجدها ابن حزم في المنطق هي تعقيد الترجمة وصعوبتها وإيرادها بألفاظ خاصة غير مفهومة ومتداولة بين الناس، والمشكلة الثانية تتمثل في كون الأمثلة المنطقية صعبة الفهم وذلك لكونها مستمدة من الحياة والثقافة اليونانية، أو أن المناطقة درجوا على استخدام الرموز والأحرف في ضرب الأمثلة، ولذلك نجد أنه ذكر في عنوان كتابه بشكل واضح أنه سيورد المنطق "بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية" وليس ذلك

---

[1] الأندلسي، ابن حزم، **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية**، تحقيق: إحسان عباس، منشورات دار الحياة، د.ت، ص٩.

[2] المرجع ذاته، ص٨ .

سوى «محاولة لتأكيد صلاحيته الشمولية، وإمكان انطباقه على هته العلوم، من حيث أنه أداة ضابطة للتفكير، تضفي عليه الصرامة والدقة الضروريتين، وعلى أساس محاولة تعريب المنطق وتكييفه بالثقافة الإسلامية»[1].

غير أن المحاولة الأهم والتي بلغت درجة مزج المنطق بالعلوم الإسلامية ليغدوا بذلك شرطاً من شروط الاجتهاد في العلوم الشرعية قام بها الغزالي، والذي بدأ مشروعه هذا من بداية مصنفاته الفلسفية "مقاصد الفلاسفة" حتى اكتمل مع الكتاب الأصولي الهام "المستصفى".

وقبل التطرق لجهود الغزالي في مزج المنطق بالعلوم الشرعية تجدر الإشارة إلى أن جهود كل من ابن حزم والغزالي في تقريب المنطق لم تكن تعبر عن الأهداف ذاتها و لم تصدر عن الغاية ذاتها، فابن حزم وانطلاقاً من موقفه الظاهري الرافض للقياس الفقهي المستند إلى التعليل، كان يرى في المنطق الأرسطي الصورية التي تساعده على الاستنباط من ظاهر النص دون الحاجة إلى التعليل، بينما أراد الغزالي ضبط آليات القياس الفقهي، بالآليات المنطقية، ذلك أنه أصر على اعتبار الحد الأوسط في القياس الأرسطي هو العلة الفقهية، ورغم أنه لم يقل ذلك صراحة في "المستصفى" إلا أنه خصص أماكن عديدة من أجل إثبات العلة.

وإن اتهم أبو حامد الغزالي بالعمل على هدم الفلسفة والقضاء عليها في المشرق الإسلامي، فإنه اتهم بالمقابل ومن جهة مغايرة بأنه عمل على إدخال المنطق ومنحه المشروعية الدينية في العالم الإسلامي من خلال مزجه للمنطق بأصول الفقه، وقد عبر ابن تيمية عن هذا المزج بقوله «وإنما دخل هذا في كلام من تكلم في "أصول الدين وفقهه" بعد أبي حامد في أواخر المائة الخامسة وأوائل المائة السادسة، فإن أبا حامد وضع مقدمة منطقية في أول "المستصفى" زعم أن من لم يحط بها علماً فلا ثقة بشيء من علومه... وصنف في ذلك "محك النظر" و"معيار العلم"، ودواماً اشتدت به ثقته، وأعجب من ذلك أنه وضع كتاباً سماه "القسطاس المستقيم" ونسبه إلى أنه تعلمه من الأنبياء، وإنما تعلمه من ابن سينا، وابن سينا تعلمه من كتب أرسطو، وهؤلاء الذين تكلموا في الأصول بعد أبي حامد هم الذين تكلموا في الحدود بطريقة أهل المنطق اليوناني»[2].

---

[1] يفوت، سالم، **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ١٩٨٦، ص٢٠٠.

[2] ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم، **الرد على المنطقيين**، تقديم وتعليق رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٩٣، ج١، ص٤٢.

لقد رأى الغزالي في المنطق منهجاً عقلياً معيارياً عاماً لا يرتبط بالفلسفة أو الثقافة اليونانية، وإنما هو آلة ومدخل للعلوم كافة، لذلك حرص على فصل المنطق عن الفلسفة وأكد على أنها من علوم الوسائل التي تبحث في الحدود وتركيب الأدلة ولا شأن له بالحكم على المضامين «وأما المنطقيات فلا يتعلق شيء منها بالدين نفياً وإثباتاً، بل هو النظر في طرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبه، وأن العلم إما تصور وسبيل معرفته الحد، وإما تصديق وسبيل معرفته البرهان، وليس في هذا ما ينبغي أن ينكر»[1] فالمنطقيات من وجهة نظر الغزالي «أكثرها على منهج الصواب، والخطأ نادر فيها، وإنما يخالفون أهل الحق فيها بالاصطلاحات والإيرادات دون المعاني والمقاصد، إذ غرضها تهذيب طرق الاستدلال وذلك مما يشترك فيه النظار»[2] فالنظر في الفقهيات لا يختلف عن النظر في المنطقيات في المعاني والمقاصد ولا في الشروط والمعايير، وإنما يختلفون بالاصطلاحات والإيرادات والمقدمات، ولذلك دخل الغزالي في عملية إصلاح شاملة للأمثلة المنطقية المستمدة من الثقافة والحياة اليونانية بأمثلة أخرى أكثر قبولاً واستحساناً تستمد من البيئة العربية والثقافة الإسلامية، إذ لا يحسن إرشاد المتعلم إلا بلغته «رغبنا في أن نورد في منهاج الكلام في هذا الكتاب أمثلة فقهية، فتشمل فائدته وتعم سائر الأصناف جدواه وعائدته ... فإنها لم توضع إلا لتفهيم الأمر الخفي، بما هو الأعرف عند المخاطب المسترشد، ليقيس مجهوله إلى ما هو معلوم عنده، فيستقر المجهول في نفسه ... وكما لا يحسن إرشاد المتعلم إلا بلغته، لا يحسن إيصال المعقول إلى فهمه، إلا بأمثلة هي أثبت في معرفته»[3].

وفيما يلي بعض النماذج من الأمثلة الفقهية التي أوردها الإمام في المعيار والتي جاءت وفقاً لنسق القياس المنطقي:

الشكل الأول من أشكال القياس

كل مسكر خمر   مقدمة صغرى

وكل خمر حرام   مقدمة كبرى

---

[1] أبو حامد الغزالي، **المنقذ من الضلال**، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٨٨، ص٤٠.

[2] الغزالي، أبو حامد، **مقاصد الفلاسفة**، تحقيق: محمود بيجو، مطبعة الصباح، دمشق، ط١، ٢٠٠٠، ص ١٠ .

٣ الغزالي، أبو حامد، **معيار العلم في المنطق**، شرح أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٠، ص٢٨ .

فكل مسكر حرام نتيجة

الشكل الثاني:

كل ثوب فهو مذروع مقدمة صغرى

ولا ربوي واحد مذروع مقدمة كبرى

فلا ثوب واحد ربوي نتيجة

ويورد أمثلة فقهية على مختلف أنواع الأقيسة المنطقية[1].

وهذه الأمثلة الفقهية سوف تتكرر في المحك بل وسوف تزداد حتى يصبح الطابع الغالب على الأمثلة هو الطابع الفقهي، مع بعض الأمثلة المنطقية في المحك والمستصفى، بعد أن كانت الأمثلة المنطقية تغلب على المعيار مع بعض الأمثلة الفقهية. ومن ناحية أخرى عمل على إصلاح المصطلحات والمفاهيم بغية الخروج بها من صيغتها اليونانية وإعطائها طابعاً إسلامياً عربياً، فلم يستخدم الغزالي كلمة "المنطق" في عناوين كتبه بل استعاض عنها بأسماء عربية أو ذات دلالة إسلامية قرآنية كـ"معيار العلم" و"محك النظر" و"القسطاس المستقيم" ومال إلى إدخال الألفاظ الإسلامية والتأثر بالمصطلحات العربية والأصولية، ومع المحك ظهر ميله نحو المعاني الإسلامية والفقهية من خلال استخدامه جملة أمثلة في دلالة الألفاظ على المعاني مغايرة لما كانت عليه في المقاصد والمعيار وتأخذ طابع مفردات اللغة العربية ومعاني الأمثلة الفقهية فنراه في المحك يطلق على "التصور" الذي ينال بالحد اسم "المعرفة"، وعلى "الكل" اسم "العام"، وعلى "الجزء" اسم "الخاص"، كما استخدم لفظ " الإثبات" بدل "الإيجاب"، ولفظ "النفي" بدل "السلب"، وانتقل الإمام في المحك أيضاً إلى تداول الحكم والمحكوم عليه عوضاً عن الخبر والمخبر عنه أو بدلاً عن الموضوع والمحمول عند المنطقيين، وحين يتكلم عن القضية يقول: «وقد التئم هذا القول من جزأين، يسمي النحويون أحدهما مبتدأ والآخر خبراً، ويسمي المتكلمون أحدهما موصوفاً والآخر صفة، ويسمي الفقهاء أحدهما حكماً والآخر محكوماً عليه، ويسمي المنطقيون أحدهما موضوعاً وهو المخبر عنه، والآخر محمولاً وهو الخبر، ولنصطلح نحن على تسمية الفقهاء فنسميهما حكماً ومحكوماً عليه ولنسم بمجموع الحكم والمحكوم عليه قضية»[2].

---

١ الغزالي، **معيار العلم**، ص ١٣٤- ١٤٧.

٢ الغزالي، أبو حامد، **محك النظر**، تحقيق: رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٩٤، ص٨٣.

ومع حرص الغزالي على المضمون الإسلامي والتعابير العربية في كتبه المنطقية إلا أنه في "القسطاس المستقيم" سار شوطاً أبعد، إذ عمل على استخراج أصول القياس ومقدماته –وليس مادته فقط– من القرآن الكريم مباشرة، فالله سبحانه وتعالى هو المعلم الأول وجميع المعارف المنطقية أساسها الدين ومصدرها أنبياء الله ورسله «أزنها بالقسطاس المستقيم ليظهر لي حقها وباطلها ومستقيمها ومائلها إتباعا لله تعالى وتعليماً من القرآن المنزل على لسان نبيه الصادق حيث قال ﴿ وَزِنُوا بالقِسطاس المسْتَقيم ﴾ وهي الموازين الخمسة التي أنزلها الله في كتابه وعلم أنبياءه الوزن بها»[1]. فالقسطاس المستقيم هو آلة التمييز بين الصدق والكذب والحق والباطل. فلم يعد القياس في القسطاس علماً صورياً أرسطياً، كالكتب السابقة أو قياساً فقهياً استدلالياً، بل أصبح علماً قرآنياً مستمداً من الكتاب مفهوماً ومصطلحات. فالقسطاس المستقيم يختلف عن باقي كتب الغزالي المنطقية بمحاولته استخراج المنطق مادةً وصورةً من القرآن، فالتعابير والمعاني المنطقية تستمد من القرآن و«الوحي هو مصدر جميع معارفنا المنطقية بمختلف أنواعها، لأنها جميعاً مستفادة من أنبياء الله ورسله بما أوحى إليهم من صحف وكتب سماوية»[2].

لذا عمل الغزالي على استخراج الأقيسة الحملية بأشكالها الثلاثة والقياس الشرطي بصورتيه: المتصلة والمنفصلة، من النص القرآني مباشرة وبتعابير جديدة وإن كان المضمون لم يختلف فعلياً عن الصورة المنطقية الأرسطية: «فاعلم أن موازين القرآن في الأصل ثلاثة: ميزان التعادل، وميزان التلازم، وميزان التعاند، لكن ميزان التعادل ينقسم إلى ثلاثة أقسام: إلى الأكبر، والأوسط والأصغر، فيصير الجميع خمسة»[3].

وسنكتفي بمثال واحد يوضح عمل الغزالي في استخراج الأقيسة المنطقية من النصوص القرآنية: فالقياس الشرطي المتصل والذي يسميه الغزالي "ميزان التلازم" يستخرجه من عدد من الآيات القرآنية ﴿ لَوْ كَانَ فيهِمَا آلِهَةٌ إلا اللهُ لَفَسَدَتَا ﴾ الأنبياء/٢٢، ومن قوله تعالى: ﴿قُلْ لَو كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذاً لابْتَغَوْا إِلَى ذِي العَرْشِ سَبِيلاً ﴾ الإسراء/٤٢ «وتحقيق صورة هذا

---

[1] الغزالي ، أبو حامد، **القسطاس المستقيم** ، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ج٣، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٤، ص٥.

[2] مهران، محمد، **المنطق والموازين القرآنية**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط١، ١٩٩٦، ص٢٧.

[3] الغزالي، **القسطاس المستقيم**، ص٨.

الميزان أن تقول: لو كان للعالم إلهان لفسد، فهذا أصل، ومعلوم أنه لم يفسد، وهذا أصل آخر، فيلزم عنهما ضرورة وهي نفي أحد الإلهين»[1] . وصياغته المنطقية:

لو كان للعالم إلهان لفسد	إذا كانت و كانت ك
ومعلوم أنه لم يفسد	ولكن ليس ك
فيلزم ضرورة نفي الإلهين	إذاً ليس و

«وأما حد هذا الميزان فإن كل ما هو لازم للشيء تابع له في كل حال، فنفي اللازم يوجب بالضرورة نفي الملزوم ووجود الملزوم يوجب بالضرورة وجود اللازم»[2].

وبذلك نجد أن جهود الغزالي انصبت على استخراج المنطق من المعرفة الإسلامية، ورافق ذلك الابتعاد عن المصطلحات الغريبة والأمثلة الفلسفية أو الطبيعية اليونانية، والتخفيف من تجريدية المنطق نحو واقعية الفقه ومنحاه العملي، فاحتفظ بالجانب الصوري من المنطق دون أمثلته اليونانية، وجعل من النصوص الشرعية مقدمات ضرورية بدلاً من القضايا الأرسطية، لينتهي إلى أن كل علم لا يتقوّم على مقتضى الشروط المنطقية فهو فاسد غير مأمون ومن لا يحيط بهذه الشروط والقوانين فلا ثقة بعلومه «وكذلك لا يفرق بين فاسد الدليل وقويمه، وصحيحه وسقيمه، إلا بهذا الكتاب، فكل نظر لا يتزن بهذا الميزان، ولا يعاير بهذا المعيار، فاعلم أنه فاسد العيار، غير مأمون الغوائل والأغوار»[3]، بل هو يقرر في بداية كتاب مخصص لأصول الفقه –المستصفى– فيقول « نذكر في هذه المقدمة مدارك العقول وانحصارها في الحد والبرهان، ونذكر شرط الحد الحقيقي، وشرط البرهان الحقيقي وأقسامهما ... وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ولا من مقدماته الخاصة، بل هي مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه أصلاً»[4].

---

[1] **المرجع ذاته**، ص ١٨.

[2] **المرجع ذاته**، ص ١٩.

[3] الغزالي، **معيار العلم**، ص ٢٧.

[4] الغزالي، أبو حامد، **المستصفى من علم الأصول**، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، ط١، ١٩٩٧، ص٢١.

لقد عمل الغزالي على إدخال الجانب العقلي بشكل كبير في الاجتهاد، فدعّم القياس الفقهي وضبط طرق الاستدلال بضوابط صارمة، ونسق معياري مستمد من المنطق الأرسطي«إن الإمام الغزالي قام بمحاولة إرادية علنية واعية دعّم فيها الاستدلال الإسلامي بإدخال التركيب الأرسطوي القياسي، لكن بمضمون إسلامي الفحوى والمعنى تماماً»[1] وساهم في تطوير منطق الأصول وتقعيده، ومن ناحية ثانية أثمرت جهود الغزالي في تحييد المنطق وربطه بالعلوم الإسلامية، غير أن هذه المحاولة في مزج المنطق بأصول الفقه لم تلق القبول من طائفة كبيرة من الفقهاء وهوجم الغزالي بسبب ذلك بشكل عنيف «وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستبشعة، والرقاعات المستحدثة، وليس بالأحكام الشرعية والحمد لله، افتقار إلى المنطق أصلاً، وما يزعمه المنطقي للمنطق من أمر الحد والبرهان فقاقيع قد أغنى الله عنها كل صحيح ذهن»[2]. لكن ذلك لا ينفي أن محاولة الغزالي نجحت بشكل كبير في ربط المنطق بأصول الفقه وشروط الاجتهاد حتى أن السيوطي يذكر في كتابه صون المنطق أن أحد الأشخاص انتقده واعتبره لم يبلغ مرتبة الاجتهاد لجهله بالمنطق، فقال على سبيل الإنكار «ذكر ذاكر أن من شروط الاجتهاد معرفة فن المنطق»[3]، بل إن جهود الغزالي في جعل المنطق آلة لكل علم، ومن لا يحيط به فلا ثقة بعلومه دفعت بالبعض ليجعل منه فرض عين «ثم اعلم أنه اتفقت الآراء على أن حكمة ذي الجلال والإكرام في إيجاد العقلاء هي معرفة الذات والصفات، بالاستدلال عليهما بالآثار والآيات، وهي متوقفة على العلم المسمى بالمنطق، ولذا حكم الفحول من العلماء والنحارير من العظماء بفرضية معرفته علينا، كيف لا، فإن الغاية من خلق الجن والإنس إنما هي العبادة والمعرفة وكلاهما موقوف على إثبات المعبود ووجود واجب الوجود»[4].

لقد ترك الفصل الذي أحدثه الغزالي بين المنطق والفلسفة أثره الواضح على تاريخ الفلسفة والمنطق، إذ سيتم بعد ذلك التمييز بينهما في النقد أو الفتاوى حيث ستبقى الكثير من الفتاوى

---

[1] العجم، رفيق، **أثر الخصوصية العربية في المعرفية الإسلامية**، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٩٣، ص ٩٦.

[2] ابن الصلاح، **فتاوى ابن الصلاح**، ص٧١.

[3] السيوطي، جلال الدين، **صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام**، ص١.

[4] أحمد نكري، عبدالنبي بن عبدالرسول، **جامع العلوم في اصطلاحات الفنون الملقب بدستور العلماء**، ج٣، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط٢، ١٩٧٥، ص ٣٣٦ .

تحرم الفلسفة، وأما المنطق فقد اختلفت النظرة إليه، إذ إن من جاء بعد الغزالي وابن الصلاح وجد نفسه أمام رأيين مختلفين بل متناقضين وكان لا بد من محاولة تجاوز هذه الثنائية، من خلال إيجاد صيغة للتوفيق بين هذين الرأيين المتعارضين وهو ما قام به الفقيه الشافعي تاج الدين عبدالوهاب السبكي (٧٢٧-٧٧١ هـ) الذي كان يكن كل التقدير للغزالي، ويتبدى ذلك من خلال رده على ابن الصلاح ودفاعه عن الإمام الغزالي «وما ذكره الشيخ أبو عمرو بن الصلاح ليس بالخالي من الإفراط والمبالغة، فإن أحداً لم يدع افتقار الشريعة إلى المنطق، بل قصارى المنطق عصمة الأذهان التي لا يوثق بها، عن الغلط، وهو حاصل عند كل ذي ذهن بمقدار ما أوتي من الفهم»[1] ولتبرير موقف الإمام الغزالي من المنطق في مقابل الفتاوى التي تحرمه، اشترط معرفة الكتاب والسنة والفقه قبل درسه، فأورد السبكي فتوى في المنطق وفقاً لهذه الشروط —وهو متابع في ذلك لوالده تقي الدين السبكي (٦٨٣ -٧٥٦ هـ) كما يقول- «ينبغي أن يقدم على الاشتغال به، الاشتغال بالقرآن والسنة، والفقه، حتى يرسخ في الذهن تعظيم الشريعة وعلمائها، فإن تم ذلك، وعلم المرء من نفسه صحة الذهن، حتى لا تروج عليه الشبهة، ولقي شيخاً ناصحاً، حسن العقيدة، جاز له —والحالة هذه— الاشتغال بالمنطق، وانتفع به، وأعانه على العلوم الإسلامية، قال [أي والده]: وهو من أحسن العلوم وأنفعها في كل بحث. قال: وفصل القول فيه، إنه كالسيف يجاهد به شخص، ويقطع به آخر الطريق »[2]. وليتضح الأثر الذي أحدثه الغزالي نورد رأيه في الفلسفة —والذي بقي على التحريم- «وقد أفتى جماعة من أئمتنا ومشيختنا، ومشيخة مشيختنا، بتحريم الاشتغال في الفلسفة»[3]، ويقول أيضاً فيما يتعلق بالفلسفة «ورأيي فيمن أعرض عن الكتاب والسنة، واشتغل بمقالات ابن سينا ومن نحا نحوه ... أن يضرب بالسياط، ويطاف به في الأسواق، وينادى عليه، هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة واشتغل بأباطيل المبتدعين»[4]، وإضافة إلى رأي السبكي الذي ذكرناه والذي ميز بوضوح بين الفلسفة والمنطق نجد أيضاً صديق بن حسن القنوجي (ت ١٣٠٧هـ -

---

[1] السبكي، عبدالوهاب، **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، ج١، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبدالجواد، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٩٩٩، ص٢٨١ .

[2] **المرجع ذاته**، ج١، ص٢٨٢. وله رأي مشابه في **معيد النعم ومبيد النقم**، ص٧٨ .

[3] السبكي، **معيد النعم ومبيد النقم**، ص٧٧ .

[4] **المرجع ذاته**، ص٨٠.

١٨٨٩م) في كتابه "أبجد العلوم" يورد فصلاً بعنوان "فصل في إبطال الفلسفة وفساد منتحليها" ويذكر في فصل آخر "علم المنطق" لم ينكر منه شيء بل يقول: «يسمى علم الميزان أيضاً، وهو علم يتعرف منه كيفية اكتساب المجهولات التصورية والتصديقية من معلوماتهما، وموضوعه المعقولات الثانية من حيث الإيصال إلى المجهول أو النفع فيه، والغرض منه عصمة الذهن عن الخطأ في الفكر، ومنفعته الإصابة في جميع العلوم»[1].

وكان كثيراً ما يثار التساؤل عن حكم تعلم المنطق، بل حتى أن ابن رشد قد أشار إلى ذلك بقوله «فإن الغرض من هذا القول أن نفحص على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع، أم محظور، أم مأمور به، إما على جهة الندب، وإما على جهة الوجوب»[2] وفيما بعد ردد الجميع رأي السبكي في جواز تعلم المنطق بعد أن تستكمل العلوم الشرعية وتعظم الشريعة، فيورد الأخضري (٩١٨/١٥١٢- ٩٨٣/١٥٧٥) في السلم المنورق جميع الآراء التي وردت في المنطق:

والخلف في جواز الاشتغال	به على ثلاثة أقوال
فابن الصلاح والنواوي حرّما	وقال قوم ينبغي أن يعلما
والقولة المشهورة الصحيحة	جوازه لكامل القريحة
ممارس السنة والكتاب	ليهتدي به إلى الصواب[3]

وجميع من تناول السلم كشروح الملوي والدمنهوري أو حواشي الصبان والباجوري[4] تابع الأخضري في هذا الرأي دون إضافة جديد، وإنما أصبح يتكرر عنوان " في بيان جواز الاشتغال به" «ومنذ ذلك الحين بدأ الأصوليون المتكلمون يتأثرون بالمنطق الأرسطوطاليسي، ويفردون في أول كتبهم فصلاً خاصاً لما سموه "المقدمات الكلامية" أو "المقدمات الدخيلة" يلخصون فيها

---

[1] القنوجي، حسن صديق، **أبجد العلوم**، ج٢، القسم الثاني، إعداد عبدالجبار زكار، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٨،ص٢١٦.

[2] ابن رشد، أبو الوليد، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، ص٨٥.

[3] الدمنهوري، أحمد، **إيضاح المبهم من معاني السلم**، ويليه شرح **الأخضري** على سلمه، ضبط عبدالسلام بن عبدالهادي شنار، دار الفرفور، دمشق، ط١، ٢٠٠١، ص٢١.

[4] الباجوري، **حاشية الباجوري على متن السلم** مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٤٧هـ. **وبهامشها متن السلم** وتقرير المحقق محمد الأنبابي. **حاشية على شرح السلم** للملوي من تأليف محمد بن علي الصبان، وبالهامش **شرح السلم** لأحمد الملوي، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ط٢، ١٩٣٨.

منطق أرسطو، أو بمعنى أدق منطق الشراح الإسلاميين مشائياً تارة ورواقياً طـوراً»[1]. وعلـى ذلك نجد أن فتوى ابن الصلاح لم تلق القبول، إذ بقيت المتون وشروحها تـدرس في مختلـف المدارس الدينية، إضافة إلى أن المؤثرات المنطقية كانت قد دخلت إلى علم الكلام في مراحلـه المتأخرة، وبذا كان المنطق قد وجد له مكاناً ثابتاً ودائماً بين العلوم الإسلامية، وغـدا بـذلك جزءاً من مناهج المدارس الدينية على مر العصور رغم النقد الشديد الذي وجه له.

[1] النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، ص٩٠.

الفصل الثاني

مصادر نقد المنطق الأرسطي

أولاً: المصدر اليوناني

أ . السفسطائية

ب. صغار السقراطين

ج . الرواقية

د . الشكاك

ثانياً: المصدر الإسلامي

أ . معرفة المسلمين للفلسفات السفسطائية والشكية

ب . معرفة المسلمين للفلسفة الرواقية

ج . المنطق الأصولي

برزت مشكلة المعرفة بشكل واضح مع إدراك الإنسان لذاته كذات مستقلة عن الواقع، إذ جعله هذا التمايز يتساءل حول قدرته على إدراك الواقع ومعرفته على حقيقته، وما هي وسائل هذه المعرفة وحدودها ؟ وعلى الرغم من ارتبـــاط مـــشكلة المعرفـــة بالمـــشكلات الطبيعيـــة والميتافيزيقية في البداية، إلا أنها أخذت فيما بعد بالاستقلال وتحولت إلى نظريات في المعرفـــة تهدف لطرح تصور عام عن المعرفة من حيث طبيعتها وأصلها وقيمتها ووسائلها وحـــدودها، وهذه التساؤلات والإشكالات التي طرحت حول المعرفة وقيمتها ترتبط تاريخياً -تأثراً وتأثيراً- بجملة المذاهب الفلسفية التي تناولتها، وبالحلول المقدمة للمشكلات الفلسفية الأخرى، وكذلك ترتبط بالنسق المعرفي والفلسفي العام للفيلسوف وبالسياق التاريخي الخاص الذي وجد فيه.

وقد عولجت إشكالية المعرفة في الفكر اليوناني من وجهات نظر مختلفة، ورد بعضهم على بعض وعارض بعضهم البعض، ووصلت الكثير من هذه النقاشات والآراء إلى المسلمين بطريق الترجمة أو بطرق أخرى مختلفة، وزودت مختلف الحركات الفكرية في الثقافة العربية الإســلامية بمادة هامة، وتابع العديد من الفلاسفة المسلمين البحث في هذه الإشكالية وكان لهم فيها إسهام كبير من حيث بحثهم في أصل المعرفة وعلتها وطبيعة الإدراك ووسائله وكيفيته... إلخ.

والفلسفة الإسلامية في معالجتها لمشكلة المعرفة بارتباطاتها المختلفة مع مجمل الإشـــكالات الأخرى التي طرحت من قبل المفكرين المسلمين بمختلف اتجاهاتهم، تأثرت بلا شـــك بـــالفكر اليوناني في معالجته لهذه الإشكالية، فالمعرفة سلسلة مترابطة يأخذ اللاحق من السابق ويبنى على ما يراه متفقاً مع فكره وتوجهه، ويرفض وينقد ما يرى أنه غير جدير من وجهة نظره. ولمـــا كان السهروردي وابن تيمية يمثلان وجهتي نظر مختلفتين، ترتبط كل منهما بحقل معرفي متميز في رؤيته لمشكلة المعرفة وقيمة العقل في إدراك الواقع ومعرفة الحقيقة، لذا فمن الهام معرفة الآراء السابقة التي كانت مَعيناً استقى منه كل من السهروردي وابن تيمية الكثير من أفكارهما مـــن الناحية السلبية القائمة على النقد والهدم، أو من الناحية الإيجابية في بناء فكر مختلـــف عمـــا تم طرحه من قِبَلِ المفكرين اليونانيين ومن حذا حذوهم من المشائين المسلمين، أو غيرهـــم مـــن المتأثرين بالفكر اليوناني باتجاهاته المختلفة، ليتضح مدى التقليد والإتباع أو التجديد والإبـــداع في نقد كل من السهروردي وابن تيمية.

أولاً: المصدر اليوناني

أ. السفسطائية: نسبية المعرفة

يمكن إجمال جوهر الفكر السفسطائي بعبارة **بروتاغوراس** Protagoras (٤٨٠-٤١٠ ق.م) «إن الإنسان هو مقياس الأشياء جميعاً، مقياس الأشياء الكائنة بما هي كائنة، ومقياس الأشياء غير الكائنة بما هي غير كائنة»[١] هذه العبارة الشهيرة أثارت الكثير من الجدل في محاولة فهم ما يعنيه بروتاغوراس من قوله الإنسان، هل هو الإنسان الفرد الواحد وبالتالي تختلف الحقيقة باختلاف الأفراد؟ أم الإنسان بمعنى النوع البشري هو معيار أو مقياس الحقيقة وأن الحقائق من وضع عقولنا نحن وليس لها وجود خارج عقولنا ؟ فأفلاطون في محاورة تيتيانوس يؤول هذه العبارة بمعنى الإنسان الفرد فعبارة بروتاغوراس: الإنسان مقياس الأشياء جميعاً... «كما تظهر لي الأشياء تكون بالنسبة لي، وكما تظهر لك تكون بالنسبة لك»[٢] ويضرب لذلك مثلاً بالريح التي يشعر البعض بأنها لطيفة والبعض الآخر عاصفة، أو يشعر البعض أنها باردة وآخرون غير باردة، وعلى رأي بروتاغوراس فإنها باردة للذي يشعر أنها باردة وليست كذلك للآخر، فكما يحس كل واحد تكون الأشياء بالنسبة له، فليس هنالك ما هو في ذاته وبذاته ذي صفة ثابتة محددة «وكل ما نصفه بالوجود إنما هو صيرورة وحركة وامتزاج متبادل، ووصفه بالثبات وصف مضلل إذ لا شيء موجود بل كل شيء يصير»[٣] وباعتبار أن الأشياء بالنسبة إليّ على ما تبدو لي، وبالنسبة إليك على ما تبدو لك، فليس هنالك شيء قائم بذاته في الوجود الخارجي بل إن كل ما هو موجود، هو موجود بالنسبة للذات المدركة له، فحقيقة الأشياء لا ينبغي أن تطلب من العناصر المادية في العالم الخارجي، وإنما يجب أن يبحث عنها في الشخص المدرك ذاته ولما كان الأفراد يختلفون سناً وتكويناً وشعوراً، وكانت الأشياء تختلف وتتغير، كانت الاحساسات متعددة، وبالضرورة متعارضة، فلا يوجد شيء هو واحد في ذاته وبذاته، ولا يوجد شيء يمكن أن يسمى أو أن يوصف بالضبط وبذلك «تبطل الحقيقة المطلقة

---

١ فرنر، شارل، **الفلسفة اليونانية**، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار الأنوار، بيروت، ط١، ١٩٦٨، ص٥٣.

٢ أفلاطون، **ثياتيتوس أو عن العلم**، ترجمة أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣، ص٤٦.

٣ المرجع ذاته، ص٨.

لتحل محلها حقائق متعددة بتعدد الأشخاص وتعدد حالات الشخص الواحد، ويمتنع الخطأ»[1]. وإنكار الحقيقة الموضوعية سيؤدي إلى نسبية المعرفة وبما أن انطباعاتنا تختلف فذلك معناه أن القضيتين المتناقضتين يجب أن تكونا كلتاهما صادقة، وتصبح جميع الآراء صادقة، والخطأ مستحيل، فمهما تكن القضية المطروحة فإنه يمكن دائماً معارضتها بقضية مناقضة، وبحجج صادقة، ويستحيل التفرقة بين الحقيقة والزيف، وسيكون الأمر سواء أن نقول كل الآراء صادقة أو نقول كلها زائفة، وبذلك يبطل قانون عدم التناقض إذ دائماً هناك قضيتين متناقضتين حول أي موضوع.

بلغت هذه السفسطائية أوجها مع **غورغياس** Gorgias (٤٨٠- ٣٧٥ ق.م) الذي وضع كتاباً "في اللاوجود" تتلخص أفكاره في ثلاث قضايا: الأولى لا شيء موجود. والثانية: إذا كان هناك شيء فالإنسان عاجز عن إدراكه. والثالثة: إذا فرضنا أن إنساناً أدركه فلن يستطيع أن يبلغه لغيره من الناس. وساق الحجج الكثيرة في تأييد هذه القضايا «استعمل جدل زينون سلاحاً ذا حدين، فلم يبق على الواحد ولا على المتعدد، ولا على السكون ولا على الحركة، وجشم نفسه العناء في إثبات أن الوجود ليس أكثر وجوداً من العدم، وقد بين من ناحية أخرى أن الوجود إذا وجد فنحن عاجزون عن معرفته»[2] وإذ انتهى بروتاغوراس إلى أن كل رأي هو صواب، انتهى غورغياس إلى العكس، لتنتهي السفسطائية إلى إنكار الطابع الموضوعي للحقيقة، على اعتبار أنه ليس هناك من معرفة كلية ثابتة موضوعية غير متأثرة بالأفراد.

هذه الآراء السفسطائية حول اختلاف الإدراكات الحسية وأثرها في معرفة الواقع وتشكيل مفهوم الحقيقة كان لها الأثر الكبير فيما بعد، في نقد إمكانية المعرفة وإدراك الواقع، وفي كل نقد وجه لفلسفة أرسطو أو أي فلسفة قائمة على التصور وإدراك الماهية، على اعتبار أنه ليس هنالك ماهية ثابتة ومحددة.

وفي حين عملت أفكار السفسطائيين على تدمير كل معيار موضوعي للحقيقة من خلال إقامتهم المعرفة على أساس الإدراك الحسي والذي هو بطبيعته إدراك جزئي، أراد سقراط إيجاد معيار موضوعي للحقيقة من خلال تأسيس المعرفة على ما هو كلي في الإنسان ألا وهو العقل،

---

١ كرم، يوسف، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، دار القلم، بيروت، د.ت، ص٤٨.

٢ فرنر، شارل، **الفلسفة اليونانية**، ص٥٥.

فاهتم بالتعريفات الكلية أي إلتوصل إلى تصور محدد وثابت عن طريق الخصائص الكلية الثابتة الدائمة «كان يرى أن لكل شيء طبيعة أو ماهية هي حقيقته يكشفها العقل وراء الأعراض المحسوسة، ويعبر عنها بالحد، وأن غاية العلم إدراك الماهيات، أي تكوين معان تامة للحد»[1]. فالاستدلال العقلي قائم على المفاهيم، والمفهوم هو التعريف القائم على الصفات العامة والتي تتكون استقرائياً من خلال استخلاص المبادئ المشتركة من الحالات الجزئية، وبتأسيس سقراط للمعرفة على المفاهيم فإنما يجعل من العقل أداة المعرفة بعد أن جعلها السفسطائيون في الإدراك الحسي. فلم تعد الحقيقة عائدة إلى احساسات الفرد، وإنما أصبحت معرفة بالأشياء كما هي على نحو موضوعي مستقل عن الفرد من خلال المفاهيم المحددة للماهية. وتابعه في ذلك كل من أفلاطون وأرسطو، وبما أن العقل هو العنصر الكلي في الإنسان فإنه من خلال التوحيد بين المعرفة والمفاهيم إنما يستعاد الإيمان بالحقيقة الموضوعية الصادقة بالنسبة للجميع والملزمة للجميع.

ب . صغار السقراطيين

بعد موت سقراط، ثلاثة من تلاميذه ادعوا أنهم الممثلون الحقيقيون للسقراطية وأسسوا ثلاث مدارس ادعت أنها الوريث الشرعي لفكر سقراط: المدرسة الميغارية، والمدرسة الكلبية، والمدرسة القورينائية.

وقد جمعت كل هذه المدارس بين آراء سقراط في الخير مع أفكار سفسطائية، **فاقليدس الميغاري**[2] Euclides of Megara مؤسس المدرسة الميغارية، اعتبر الوجود وحده هو الحقيقة والفضيلة هي الوجود، والكثرة والحركة كلها وهمية، وعالم الحواس ليست فيه حقيقة، والوجود واحد وإن تعددت ماهياته. وعلى ذلك لا يمكن الجمع بين التصورات على أساس التشابه، إذ لا يوجد تشابه بين التصورات، فالتصورات إما متماثلة وإما متغايرة «فإما أن الحدود التشبيهية مشابهة للأشياء، ومن الأفضل في هذه الحال استخدام الأشياء نفسها، وإما أنها

---

١ كرم، يوسف، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ص٥٢.

٢ تأثر اقليدس الميغاري، مؤسس المدرسة الميغارية بكل من سقراط وبارمنيدس، وعرف السوفسطائية، وحاول الجمع بين مفهوم الخير السقراطي والوجود البارمنيدي باعتبار أن الوجود هو الحقيقة والفضيلة هي الوجود.

مغايرة، والنتيجة في هذه الحال لا يعتد بها»[1] وبذلك يقضي اقليدس على فكرة الحد الأرسطي القائم على الجمع بين الكلي المشترك والذاتي المميز.

وبعد اقليدس الميغاري أتى **اوبوليدس الملطي** **ubulides of Miletus** وبتأثير من زينـــون وعن طريق برهان الخلف جاء بحجج يعارض فيها المنطق الأرسطي وخصوصاً مبـــدأ عـــدم التناقض، ومنها حجج الكذاب وكومة القمح والأصلع «فمبدأ عدم التناقض ينص علـــى أن المسألة الواحدة لا تحتمل الإيجاب والسلب في آن واحد، والمغالطات المذكورة تشير إلى حالات يتعين فيها بمقتضى هذا المبدأ، الإجابة بنعم ولا في آن معاً، مما يترتب عليه نفي المنطق لذاتـــه، ومن أمثلتها مغالطة الكذاب "إذا قلت أنك تكذب وكنت صادقاً، فأنت تكذب" وهذا معناه أنك صادق وكاذب في آن واحد»[2] وبذلك انتهت الميغارية إلى نوع من السفـــسطة نتيجـــة عنايتهم الكبيرة بجانب النقد والهدم وإهمالهم للجانب الإنشائي البنائي وكان من نتيجة ذلـــك القضاء على ناحيتين من أهم نواحي المنطق الأرسطي وهما فكرة الحد وفكرة عدم التناقض.

أما **انتستانس الأثيني**[3] Antisthenese (٤٤٤ – ٣٦٨ ق. م) مؤسس المدرسة الكلبيـــة، فقد انطلق من نزعة حسية لا تعترف إلا بالوجود الجزئي الواقعي المحسوس، ومن خلال هـــذا الأساس أنكر كلية الماهيات، فالكليات ليس لها وجود واقعي ولا وجود إلا للأفراد –كـــان انتستانس يقول: أرى فرساً ولا أرى فرسية– فيستحيل تـــصور شـــيء إلا الـــشيء نفـــسه، ويستحيل التحدث عنه إلا بذكر اسمه ولا حد له سوى ذاته، ولا يمكن أن نتعقل فيه غير ذاتـــه «ففي استطاعتنا مثلاً أن نقول الإنسان هو الإنسان، والخير هو الخير، لكنا لا نستطيع أن نقول الإنسان هو الخير، فلا ينبغي أن ينسب محمول إلى موضوع مختلف عن الموضـــوع نفـــسه»[4] وماهية الشيء إن كانت بسيطة، لا تحد بل تشبه بغيرها، وإن كانت مركبـــة فإنهـــا تـــرد إلى عناصرها البسيطة، فيستحيل الكشف عن ماهية الشيء من خلال الحد، وعلى ذلك يـــستحيل

---

١ برهييه، إميل، **تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنستية والرومانية**، ج٢، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط٢، ١٩٨٨، ص٨.

٢ **المرجع ذاته**، ج٢، ص٩.

٣ تتلمذ انتستانس على غورغياس فنشأ على السفسطة، ثم عرف سقراط وأصبح من أنصاره، وأخذ عنه إكبار حياة الفضيلة، والتي تمثل برأيه غياب الرغبة والتحرر من الحاجات والاستقلال التام، وكانت فلسفته الخلقية تقوم على أن الفضيلة قابلة للتعلم والتعليم، وأنها كافيـــة لتبلـــغ صاحبها السعادة، وهي أفعال لا أقوال .

٤ كوبلستون، **تاريخ الفلسفة "اليونان وروما"**، ج١، ترجمة إمام عبدالفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٢، ص١٨١.

الحد أو التعريف. وينتج عن ذلك أنه يستحيل الغلط، إذ إن الغلط معناه تعقل ما ليس بموجود، ونحن لا يمكن أن نتعقل إلا ما هو موجود. ويستحيل النقاش فإما أن يتعقل المتحاورون شيئاً واحداً فيتفقون، وإما أن يتعقلوا أشياء مختلفة فلا يكون للنقاش معنى، ونتيجة ذلك لا النقاش بممكن ولا الغلط ولا التعريف، ويقود هذا الرأي لتدمير العلم والمعرفة باعتبارهما تصوراً وتصديقاً أي مجموعة من المعاني والأحكام.

وبلغ هذا الاتجاه الحسي غايته القصوى مع **ارستبوس القورينائي**[1] Aristippus (٤٣٥- ٣٦٦ ق. م) الذي وجد أن اليقين لا يأتي إلا من الإحساس المباشر، ولكنا يجب أن نتوقف عند هذا الإحساس ولا نستنتج منه عقلياً شيئاً آخر، فإن أحسسنا بالأبيض كان حكمنا صادقاً، ولكن ذلك لا يعني وجود البياض، فالمعرفة لا توصلنا إلى شيء خارج الإحساس، وحتى هذا الإحساس هو إحساس فردي شخصي، لا يمكنني القول إنه ذات إحساس جاري وإنما المشترك فقط هو اللفظ، والذي لا يمكنني الجزم أنه يشير إلى ذات المعنى «وعلى هذا لا يجوز أن يكون الإحساس منطلقاً لأي استنتاج، أو أساساً لأي بناء عقلي يشاد فوقه، ولا يكفي أن نقول: إن المعرفة لا توصلنا إلى أي وجود خارج الإحساس، بل ينبغي أن نضيف القول إنها لا توصل حتى إلى اتفاق بين الناس، وذلك ما دامت شخصية خالصة، وما دام أنه لا يحل لي أن استنتج من إحساسي إحساس جاري، فوحدها اللغة هي المشتركة، وحتى اللفظ الواحد يشير إلى احساسات مختلفة»[2]، وبذلك انتهت القورينائية إلى نوع من اللاأدرية قصرت المعرفة على الإدراك الحسي، وحتى هذا الإدراك الحسي لا يشير إلى أي معرفة خارج الإحساس ذاته.

---

١ نشأ ارستبوس القورينائي (٤٣٥- ٣٦٦ ق. م) على أفكار السوفسطائيين ثم تتلمذ على سقراط والتقى أفلاطون، وكان يعتبر أن اللذة هي الغاية المرجوة وفيها يكمن خير الإنسان الأقصى.

٢ برهييه، **تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنستية والرومانية**، ج٢، ص٣٢ .

ج. الرواقية[1]

عمل سقراط ومن بعده أفلاطون وأرسطو على تخطي المعطى الحسي المتغير لبلوغ الماهيات الجوهرية الثابتة من خلال المفاهيم العقلية، لكن المفاهيم هي مجرد أفكار كلية في العقل متجردة عن الجزئيات وليس لها وجود حقيقي واقعي خارج العقل، أي إن الأفكار العامة والمعاني الكلية ليست سوى أسماء وألفاظ ولا وجود في الطبيعة لغير الأفراد والأشخاص فكيف يمكن التوفيق بين تأسيس العلم على المفاهيم العقلية الكلية "لا علم إلا بالكليات" والوجود الواقعي الجزئي المتعين "لا وجود إلا للجزئيات"؟

عمل الرواقيون على تجاوز هذه المعضلة من خلال اعتبارهم أن ما يحدد الطبيعة الخاصة لكل شخص ليس عنصراً مشتركاً بينه وبين مجموعة من الأشخاص المنتمين إلى نفس النوع أو الجنس، بل هو على العكس من ذلك خاصية فردية شخصية عينية، أي إن ما يحدد طبيعة الشخص إنما هو شيء جسماني مادي محدد، فلا وجود لماهية مشتركة موحدة بين الأشخاص، وإذا كان الوجود فقط للجزئيات، فإن العلم سيكون بما هو موجود أي إن العلم سيكون بالجزئيات، وبذلك حل الرواقيون مشكلة التوفيق بين القضيتين الشهيرتين في الميتافيزيقا الأرسطية "لا علم إلا بالكليات" و"لا وجود إلا للجزئيات" من خلال إقرارهم أن "لا وجود إلا للجزئيات" ولا علم إلا بما هو موجود أي "لا علم إلا بالجزئيات".

فالعلم إذاً مجموع القضايا الجزئية المتعلقة بالأشياء، ومن مجموع هذه القضايا والحجج التي نركبها كان لنا علم المنطق. وليس الهدف هنا عرض المنطق الرواقي ونظرياته وبيان ما فيه من أصالة وتجديد أو تقليد ومحاكاة للمنطق الأرسطي[2]، وإنما بيان أوجه المخالفة والنقد الذي وجهوه للمنطق الأرسطي، وأثر ذلك في آرائهم المنطقية انطلاقاً من الفكرة المركزية في الفلسفة

---

١ مؤسس الفلسفة الرواقية هو زينون الكتيومي Zenon of Kition (٣٣٢-٢٦٤ ق.م)، يوناني من أصل فينيقي، تأثر بمذهب أنتيستانس الكلبي، الذي يدعو إلى متابعة الفطرة والعيش وفق الطبيعة، لأن النظم السياسية والاجتماعية الوضعية قادت للفساد، فالفلسفة الرواقية فلسفة عملية تنشد السعادة المتمثلة في السكينة والطمأنينة.

٢ عرض عثمان أمين في **الفلسفة الرواقية** لبعض آراء المتقدمين والمحدثين في المنطق الرواقي، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧١، ص٨-٩-١٠. وكذلك روبير بلانشي،**المنطق وتاريخه**، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط٢، ٢٠٠٢، ص١٢٦.

الرواقية المتمثلة في الاعتراف بالموجود الواقعي المحسوس فقط، وما ينتج عن ذلك من كون العلاقات الناشئة بين الأفراد بعضهم البعض وبين الأفراد والموجودات تمر عبر اللغة التي تمثل الوسيط الفاعل والمؤثر في إدراك الإنسان لما يحيط به من حيث إدراك خواصه وميزاته وما ينتج عن ذلك من محمولات وصفات، وإدراك الترابطات الكائنة بين الأشياء التي تدركها الحواس وتعبر عنها اللغة.

ولكن قبل ذلك نشير إلى رأي أحد المنشقين عن المذهب الرواقي وهو "أرسطون" والذي «كان لا يدخر وسعاً في التحقير من شأن المنطق، زاعماً أنه لا حاجة بالحكيم إلى ذلك العلم ليدحض به مغالطات القول بسفسطة الاستدلال، إذ يكفيه لذلك سلامة النفس وصحة النظر الفطري»[1] والإشارة إلى هذا الرأي تهدف لبيان أوجه الشبه مع بعض الآراء التي وجدت عند المسلمين من حيث رفض المنطق كمعيار للعلم، من غير الدخول في مناقشة جزئياته وتفاصيله، على اعتبار أن سلامة الفطرة وجودة النظر تغني عنه.

وأما عناصر المنطق الرواقي فهي:

١- التعريف: حاول الرواقيون إقامة منطق لا تتعارض فيه المعرفة الحسية مع المعرفة العقلية، فوجدوا أن الحقيقة تكمن في الأمور الوجودية الواقعية التي يعيشها الناس في حياتهم. ولا وجود للمفاهيم الكلية وعلى ذلك فليست "الماهية" هي العنصر المشترك بين أفراد كثيرين، بل"ماهية" كل موجود هي صفة شخصية فردية ذات طابع مادي، فلا وجود في الطبيعة للأجناس والأنواع والفئات ومن ثم يستحيل التعريف الأرسطي القائم على الكليات «ما يميز كائناً ليس الاشتراك في جوهر سيكون مشتركاً بينه وبين كائنات أخرى ويسمح بجمعهم في فئة طبيعية، بل الذي يميزه هو الصفة الفردية والملموسة : لهذا لا يوجد أبداً فردان متماثلان، ولهذا فإن التعريف لا يتقوم بالمفارقة الخصوصية بل بتعداد الخواص»[2] فالتعريف عند الرواقية لا يستند إلى "جنس" ولا "نوع" ولا "ماهية" وإنما يقوم على تعداد الخصائص المميزة للفرد والفصول والفوارق التي تجعله مختلفاً عن أفرد آخرين «ولهذا أعرض الرواقيون عن "الحد" أو

---

١ أمين، **الفلسفة الرواقية**، ص ١١٨.

٢ بلانشي، **المنطق وتاريخه**، ص١٢٧.

التعريف التام، لصعوبته وعمدوا إلى التعريف الناقص أو "الرسم" المؤلف من خواص الشيء، ومن ثم أصبح تعريف الأشياء عندهم بذكر الأمور التي تخصها، وإحصاء الفروق التي تميزها من غيرها»[1] وبانتقال التعريف من البحث عن الماهية الثابتة إلى ذكر خواص الموجود المعرف، انتقل بذلك من مجال الميتافيزيقا إلى مجال اللغة.

٢- **المقولات**: غيرت الرواقية تغييراً كبيراً في نظام المقولات عند أرسطو، فهم يأخذون على المقولات الأرسطية أنها كثيرة العدد، ولا تعبر عن كل الصلات التي توجد في اللغة، فالمقولات برأيهم هي دلالات على أنحاء التعبير اللغوي، فلم تعد كما كانت عند أرسطو محمولات عليا على الوجود، ومن هنا أتي الرواقيون بلوحة جديدة للمقولات، فأرجعوا المقولات إلى أربع: أولها مقولة الموضوع، ثم مقولة الصفة، ثم مقولة الحال الخاصة، وأخيراً مقولة الحال النسبية.

أما مقولة الموضوع، فهي تماثل مقولة الجوهر عند أرسطو، غير أن الموضوع في الرواقية هو الوجود المادي «وفي هذا ما فيه من اختلاف كبير جداً بين الجوهر الأرستطالي، وبين الموضوع الرواقي، لأن الموضوع الرواقي سيكون مادياً صرفاً»[2].

ثم مقولة الصفة، وهي مجموع الذاتيات الخاصة بشيء من الأشياء والتي يتعين بها الشيء، وهي هنا أيضاً صفات مادية محسوسة، ومن مجموع الموضوع والصفات يتكون الشيء، وهو تصور مشابه لتصور أرسطو عن تكون الشيء من خلال المادة والصورة .

أما مقولتي الحال الخاصة والحال النسبية فهما عبارة عن مجموع الصفات العرضية التي يتصف بها شيء من الأشياء مثل اللون والمقدار والحركة... إلخ «وفي هذه الأحوال يلاحظ دائماً أنه لا عبرة بهذه الصفات العرضية بالنسبة إلى تحقيق ماهية الشيء، والفارق بين كلا النوعين من الصفات هو أن الصفة الخاصة هي التي للموضوع بالنسبة إلى نفسه مثل صفة شيء من الأشياء، أما الصفة الأخرى فهي تأتي بنسبة شيء إلى شيء آخر، ولهذا كانت صفة نسبية

---

١ أمين، **الفلسفة الرواقية**، ص١٣١.

٢ بدوي، عبدالرحمن، **خريف الفكر اليوناني**، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٥، ١٩٧٩، ص٢٠.

أو مضافة لأنها مقولة بالإضافة إلى شيء آخر، ومثال ذلك: اليمين واليسار، فوق وتحت... إلخ»[1].

وقد رتبت المقولات الرواقية بشكل تصاعدي، تبدأ من وجود الموضوع أولاً، ثم تحمل عليه الصفات الذاتية التي تمنحه وجوده الفعلي ويصبح بذلك قابلاً لحمل الصفات العرضية «حتى إذا ما تقوّم بكلا النوعين من الصفات الذاتية والعرضية، تكون في ذاته، وأصبح من الممكن أن يقال إن له ارتباطاً بغيره من الأشياء، أي بأن تحمل عليه الصفة النسبية أو صفة الإضافة»[2].

فالرواقيون نظروا إلى المقولات نظرة لغوية، بينما كانت المقولات عند أرسطو معان وليست ألفاظاً، وهي نسب تقال على أنحاء الوجود، ووسائل عن طريقها ينظر الإنسان للوجود. فنقل بذلك الرواقيون البحث المنطقي من علاقته بالواقع إلى علاقته باللغة.

٣- القضايا: لما كان الموجود جسمياً، والمعرفة حسية، استتبع ذلك أن موضوع القضية جزئي والمحمول فعل صادر عن الموضوع، أو حدث عارض له، مثل "سقراط يتكلم" بحيث تترجم القضية عن فعل جسم في جسم، أو انفعال جسم بجسم.

والجزئيات متميزة بعضها من بعض في وجودها وتفاصيل تكوينها مهما تشابهت، وإلا امتنع تمييز شيء من شيء، فالقضية هي العبارة الدالة على صدور فعل عن فاعل، وليست وضع نسبة بين تصورين كما هو الحال عند أفلاطون وأرسطو «ما تعبر عنه مقدماتنا ليس ربطاً بين مفهومين، فكرتين معنويتين، مثل الإنسان ميت، بل تعبر عن وقائع تحدث في الزمن، مثل ديون يتنزه، أو هي روابط بين الوقائع مثل إذا كان هناك نهار فهناك نور، أو إذا جرح إنسان في القلب فسوف يموت»[3] فالقضية يجب أن تعبر عن الحقيقة والواقع، وليست تعبيراً عن تناسب أو عدم تناسب بين فكرتين، بل إن القضية وخاصة الشرطية تعبر بكل وضوح عن حدث ما أو واقع شخصي ما. وعلى ذلك فالمنطق الرواقي لا يعبأ بمسألة الكم في القضايا، لأن الأمر لا

---

[1] المرجع ذاته، ص٢٠.

[2] المرجع ذاته، ص٢٠.

[3] بلانشي، **المنطق وتاريخه**، ص١٢٧.

يتعلق بأجناس تحتوي على أنواع، أو تصورات تحصرها فصول نوعية، بل يقوم الاستدلال على الأفراد والأشخاص لا غير.

٤- القياس: القضية الأرسطية تقوم على تضمين المحمول في الموضوع أو الموضوع في المحمول، في حين أن القضية الرواقية تعبر دائماً عن فعل أو حدث ما "سقراط يمشي"،"المطر يترل"، وعلى ذلك نظرية القياس تحيل إلى قضايا مركبة تربط بين حدثين أو أكثر يعبر عن كل واحد بقضية حملية، فيعبر عن الحدثين "الشمس طالعة" و"النهار موجود" بنسبة رابطة بين هاتين القضيتين الحمليتين بقضية مركبة شرطية تقرر أنه "إذا كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود"، "إذا أ إذن ب".

ولما كان العالم مجموعة جزئيات مترابطة متفاعلة كانت أهم القضايا وأصدقها تعبيراً عن الوجود هي التي تتضمن نسبة بين شيئين، أي القضايا المركبة «وجهوا كل اهتمامهم إلى الأقيسة الشرطية وكادوا ينكرون الأقيسة الحملية، إذ قالوا إن الأقيسة الشرطية هي وحدها الصحيحة من الناحية الصورية، أما الأقيسة الحملية فيمكن أن تكون صادقة من الناحية المادية، أما من الناحية الصورية فليست بيقينية»[1] فعلة النتيجة لا تعود لديهم لعلاقة تضمن بين المعاني يعبر عنها بحكم كلي، وإنما علاقة بين وقائع، كل واقعة منها يعبر عنها بقضية بسيطة "النور مشرق، النهار طالع" والعلاقة بينها يعبر عنها بقضية مركبة مثل: إذا كان النور مشرقاً فالنهار طالع.

ويعرف الرواقيون خمسة أنواع من القضايا المركبة:

القضية الشرطية التي تعبر عن علاقة بين مقدم وتال: إذا كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود.

القضية العطفية التي تربط بين الوقائع: النهار طالع فالنور مشرق.

القضية الفصلية التي تفصل بين الوقائع بحيث تكون إحدى الواقعتين دون الأخرى هي الصادقة، إما أن النهار طالع، وإما أن الليل مخيم.

القضية السببية التي تربط بين الوقائع بكلمة (لأن): لأن النهار طالع فالنور مشرق.

---

١ بدوي، **خريف الفكر اليوناني**، ص٢٢.

القضية التفاضلية التي تقول بالأكثر أو الأقل: النور مشرق أكثر (أو أقل) مما الظلام مخيم.

وبالجملة هذه الأقيسة تربط حدثين أو تفرق بينهما، فالمنطق الرواقي استقرائي، يقوم على أن العالم مؤلف من ظواهر مرتبطة بعضها ببعض، إذا كانت هذه الواقعة موجودة، فتلك الواقعة موجودة، فهي علاقة بين ظواهر مدركة بالحواس، وهذا لا ينفي استنادها إلى مبدأ العلية المنطقية «ففي حين كان أرسطو يتحدث عن كائنات جوهرية وعن ماهيات أزلية ثابتة، كان حديث الرواقيين يدور حول علاقات التعاقب والتتالي للظواهر والموجودات، وبعبارة أدق، إن فكرة القانون قد عوضت عند الرواقيين فكرة الماهية الأرسطية، بمعنى أن المنطق الرواقي قد استبعد تلك الكائنات الجوهرية وتلك الماهيات الأزلية التي كان أرسطو يفسر بها تنوع الوجود، وعوضها بفكرة القانون وفكرة النظام الثابت لتعاقب الأحداث في الطبيعة، فإذا كان المنطق الأرسطي يقوم على فكرتي الكلي والماهية (أو على فكرة الماهية الكلية) فإن المنطق الرواقي يقوم على فكرتي الضرورة والقانون (أو على فكرة القانون الضروري)»[1].

وإذ تصبح الرابطة المنطقية رابطة بين وقائع تعاينها الحواس وتنطق بها اللغة، لم يعد المنطق مجرد آلة، وإنما غدا جزءاً من الفلسفة أو نوعاً من أنواعها «إن العقل الذي يربط المعلولات بالعلل في الطبيعة، هو الذي يربط التالي بالمقدم في المنطق، وهو الذي يطابق بين الأفعال وقوانين الوجود في الأخلاق، وبعبارة أخرى المنطق صورة الطبيعة في العقل، والأخلاق خضوع العقل للطبيعة»[2].

وعلى ذلك فالخلاف بين المنطق الرواقي والمنطق الأرسطي هو خلاف بين فلسفتين، فلسفة المادة والجوهر عند أرسطو، وفلسفة الحدث والتغير عند الرواقية.

---

١ سعيد، جلال الدين، **فلسفة الرواق**، مركز النشر الجامعي، د.م، ١٩٩٩، ص٢٤.

٢ كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ص٢٢٤.

د. الشكاك: نقد إمكان المعرفة

في بيئة انتشرت فيها المذاهب والعادات والأخلاق المختلفة والأفكار المتعددة حتى التناقض، وقف أناس بإزاء ذلك كله بلا مبالاة وقالوا: لا ندري. واستخدموا حجج سقراط ضد المعرفة الحسية، ولكنهم لم يكتفوا بنقد فكرة المعرفة القائمة على الإحساس، بل نقدوا أيضاً تأسيس المعرفة على العقل، لينتهوا إلى إنكار إمكان المعرفة بعامة واليأس من الحقيقة. ومن أشهر الشكاك:

بيرون الإيلي Pyrron (٣٦٥- ٢٧٥ ق.م) الذي كان يرى أن كل قضية تحتمل قولين، ويمكن إيجابها وسلبها بالدرجة ذاتها من القوة، فيجب التوقف التام عن الحكم، والامتناع عن الجدل، والوقوف عند الظواهر، لأن اليقين والمعرفة مستحيلان «كل ما نعرفه هو كيف تبدو الأشياء لنا، أما بالنسبة لجوهرها الباطني فنحن جهلاء به، والشيء نفسه يبدو مختلفاً عند الناس المختلفين، ولهذا يستحيل أن تعرف أي رأي هو الصواب»[١] فما ندركه عن طريق الحس هو ظاهر الأشياء أما حقيقتها وكنهها فلا سبيل إلى الوصول إليه عن طريق الحس، ولما كان النظر العقلي هو إدراك غير مباشر يتأسس من خلال وسائط متعددة ومنها الإدراكات الحسية وبما أن المعرفة الحسية لا قيمة لها، وكلما تعددت الوسائط بعد الإنسان عن الأصل، فالعقل كالحس لا يمكنه أن يؤدي بنا إلى معرفة ماهية الأشياء وكنهها. وعلى ذلك لا يمكننا النفاذ إلى جوهر الأشياء، ولا نستطيع أن نعرف سوى كيف تظهر الأشياء أمامنا فحسب «فسواء النظر العقلي والإدراك الحسي لا يستطيع أحدهما إلا أن يخدعنا دائماً، فنحن لا ندرك من الأشياء في الواقع إلا ما يبدو لنا، وكأن كل شيء في الخارج هو بالنسبة إلى الذات المدركة مظهر فحسب، أما طبيعة الشيء في ذاته فلا سبيل إلى الوصول إلى معرفة كنهها»[٢]. وبما أنا لا ندرك من الأشياء إلا ظاهرها فحسب، ولا نعلم شيئاً عن طبيعتها وحقيقتها فينبغي أن نمتنع عن كل تصديق واعتقاد وحكم، فكل ما هنالك هو اعتقاد ذاتي، ينتهي إلى أن يقول كل إنسان، هكذا تبدو لي الأشياء.

---

١ ستيس، ولتر، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ترجمة مجاهد عبدالمنعم مجاهد، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٤، ص٢٩٤.

٢ بدوي، **خريف الفكر اليوناني**، ص٧١.

وبما أن لكل حكم ما يناقضه وبنفس الدرجة من الاحتمال، وبما أنه يمكن أن يحكم على الشيء نفسه بحكمين متناقضين في الآن نفسه والترجيح غير ممكن، فيجب علينا التوقف عن الحكم أو "تعليق الحكم" فلا نحكم بشيء، لأنه من المتعذر التيقن من شيء، وهذا ما يسمى بـ"تعليق الحكم" أو التوقف نتيجة عدم الثقة في الإدراك الحسي ولا حتى في العقل.

ومع دخول النزعة الشكية إلى أكاديمية أفلاطون أصبحت تعرف باسم الأكاديمية الجديدة، وأصبح توجهها عملياً قائماً على الشك بدلاً من التيقن وشكوا في الأسس التي تقوم عليها المعرفة الإنسانية فـ**أرسيزيلاس** Arcesilas (٣١٦- ٢٤١ ق. م) يقول: «لست متيقناً من شيء، بل إنني حتى لست متيقناً أنني لست متيقناً من شيء»[١] وينتقد تعريف الرواقية للإدراك بأنه تصديق لتمثل «فأخطاء الحواس والمنامات والسكر والجنون تولد تمثلات كاذبة لا يمكن تمييزها من الصادقة بالنسبة إلى صاحبها، كذلك لا مناص لنا من التسليم بأنه توجد حتى في الأحوال العادية تمثلات لا سبيل إلى تمييزها بعضها من بعض [ويورد حججاً كحجة القياس المتسلسل وكومة القمح] ويلوح أن قصد أرسيزيلاس من هذا المثل المعهود كان بيان الاتصال التام بين الحقيقة والخطأ»[٢] ونتيجة إنكاره للإدراك الحسي وللتصور الناشئ عن الإدراك الحسي يخلص أرسيزيلاس إلى ضرورة تعليق الحكم، ويورد الحجج التقليدية في نقد الإدراك الحسي على أساس أن الإحساسات تصور لنا الأشياء أحياناً كثيرة بخلاف الواقع، وعلى أن الحس خداع، وأن الإدراك الحسي لا يقوم على صورة حقيقية موجودة في الخارج... وهو يقصد من وراء هذه الحجج أن يبين عن طريق الجدل استحالة التعريفات والحدود، واستحالة المعرفة من هذه الناحية.

وتابع **كرنيادس** القوريناني Carneades of Cyrene(٢١٤- ١٢٩ق.م) -الذي يعد أعظم الشكاك الأكاديميين- أرسيزيلاس في قوله باستحالة المعرفة وانعدام معيار للصدق أو الحقيقة، لكنه وجد أن تعليق الحكم بشكل كامل مستحيل من الناحية العملية فاكتفى بالاحتمال أو الترجيح الذي يجعلنا نقترب من الحقيقة بشكل كاف للعقل والعمل، فلم يعد هناك مقابلة مطلقة بين اليقين واللايقين، وإنما هي درجات من المعرفة ودرجات من الفروق يجب تعيينها.

---

١ ستيس، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ص٢٩٥.

٢ برهييه، **تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنستية والرومانية**، ج٢، ص١٥٢.

واستخدم كرنيادس الحجج ذاتها في إنكار الإدراك الحسي والنظر العقلي مثل: خداع الحواس واختلاف العادات والتغير الدائم للمظاهر، وحجة الكذاب والقياس المتسلسل، وهي الحجج التي استخدمت في كل نقد وجه للمعرفة الحسية أو العقلية والتي يرى برهييه أنها منذ القرن الثاني ما كانت تعدو أن تكون «لحماً ممضوغاً مجتراً»[1] لكن الجانب الهام الجديد الذي أثاره كرنيادس هو «وجوب البحث عن المعيار لا في علاقة التمثل بالموضوع، وإنما في علاقة التمثل بالذات، ففي العلاقة الأولى يكون تمثلنا صادقاً أو كاذباً فعلاً، ولكننا لا نستطيع أن نعلم من الأمر شيئاً، نظراً إلى أنه ينقصنا حد من حدود العلاقة، وفي العلاقة الثانية يبدو لنا بعض التمثلات صادقاً ولا يبدو لنا بعضها الآخر صادقاً»[2] وهنا يدخل طرف آخر في علاقة الذات/الموضوع، فلم يعد الإدراك مجرد تمثل الموضوع في الذات عن طريق الإدراك المباشر، وإنما يجب التيقن من هذه التمثلات، من خلال فحصها فحصاً نقدياً، لنعرف درجة احتمال صدقها ويجب التأكيد أنه لا يقين مطلق، مهما بدا التصور واضحاً قوياً، فقد نقبله ولكن مع الاحتفاظ باحتمال كونه كاذباً، ومهما بدا الأمر واضحاً فذلك لا يمنحنا الحق في الحكم على الشيء في ذاته، وإنما هو احتمال وترجيح، وكنموذج من أفكاره والتي تمس صميم المنطق الأرسطي «أولاً: لا يمكن البرهنة إطلاقاً على شيء لأن النتيجة يجب أن تبرهن عليها مقدمات، وهذه بدورها تقتضي برهاناً وهكذا دواليك (إلى ما لا نهاية). ثانياً: يستحيل أن نعرف ما إذا كانت أفكارنا عن شيء ما حقيقية أي ما إذا كانت تماثل الشيء لأننا لا نستطيع أن نقارن بين فكرتنا والشيء نفسه، وإن قمنا بهذا فإن هذا يقتضي أن نخرج من عقولنا أننا لا نعرف شيئاً عن الشيء سوى فكرتنا عنه، ولهذا لا نستطيع أن نقارن بين الأصل والصورة نظراً لأننا لا نرى سوى الصورة»[3] فالناحية الأولى تستند إلى فكرة التسلسل، فنحن نعجز عن إثبات شيء طالما أن البرهان يعتمد على افتراضات تحتاج نفسها إلى برهان، وهذا البرهان يستند بدوره إلى افتراضات وهكذا إلى ما لا نهاية، وأما الناحية الثانية فتقوم على فكرة الدور، إذ لا يمكننا التيقن من أن فكرتنا عن الشيء صحيحة إلا إذا كانت لدينا فكرة عنه قبل إدراكه، وبما أن الحكم

١ برهييه، **تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنستية والرومانية**، ج٢، ص١٥٩.

٢ **المرجع ذاته**، ج٢، ص١٦٠.

٣ ستيس، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ص٢٩٦.

يقع على تمثلنا، فنحن لا ندرك الشيء نفسه، فلا نستطيع أن نقطع يقيناً بحكم فكل ما نعرفه عن الشيء هو فكرتنا عنه.

وفي المراحل المتأخرة للشكية في القرنين الأول والثاني الميلاديين أصبحت الحجج ذاتها تتكرر، وإن كانت بشروح وتحليلات متنوعة، والأسماء الشهيرة في نزعة الشك المتأخرة: **إناسيدامس، سمبليكيوس، أغريبا، وسكستوس أمبريكوس.** وقد حاول أعضاء هذه المدرسة أن يبينوا الطابع النسبي لأحكامنا وآرائنا، ومؤسس هذه المدرسة **إناسيدامس** Aneesidemus هو مؤلف المجادلات العشرة المشهورة في إظهار استحالة المعرفة[1]، وهي ليست من إنشائه وإنما جمعها من قدماء الفلاسفة ومن الأكاديمية الأولى ويلاحظ أن معظمها قد ورد سابقاً:

١. مشاعر وإدراكات الأحياء جميعاً متباينة نتيجة لاختلاف الأعضاء الحاسة بين الحيوان والإنسان واختلاف الحيوانات فيما بينها، مما يستتبع أن لكل نوع إحساساته الخاصة.
٢. لدى الناس فروق فيزيائية وعقلية مما يجعل الأشياء تبدو لهم مختلفة، فاختلاف تكوينهم الفيزيائي يستتبعه اختلاف أحاسيسهم وأحكامهم.
٣. الحواس المختلفة تعطي انطباعات مختلفة عن الأشياء، فالبصر قد يدرك بروزاً في الصورة بينما يدركها اللمس مسطحة.
٤. إدراكاتنا الحسية تتوقف على ظروفنا الفيزيائية والعقلية في وقت الإدراك الحسي من سن وصحة ومرض ونوم ويقظة وانفعال وهدوء وغير ذلك.
٥. الأشياء تبدو مختلفة في الأوضاع المختلفة ومن مسافات مختلفة.
٦. الإدراك الحسي غير مباشر على الإطلاق، بل يتم دائماً من خلال وسيط، فمثلاً ندرك الأشياء من خلال الهواء.
٧. تبدو الأشياء مختلفة حسب التنوعات في كمها ونوعها وحركتها ودرجة حرارتها .
٨. الشيء يعطي انطباعاً علينا مختلفاً فيما إذا كان أليفاً وفيما إذا كان غير أليف فأحكامنا على الأشياء ترتبط بكثرة ورودها أو ندرته.

---

١ ذكرت بصيغ مختلفة في معظم كتب تاريخ الفلسفة اليونانية، انظر مثلاً: برهييه، **تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنستية والرومانية**، ج٢، ص٢٢٠. ستيس، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ص١٩٧. كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ص٢٣٧. بدوي، **خريف الفكر اليوناني**، ص٨٤.

٩. كل معرفة مفترضة هي تحميل، فكل المحمولات لا تعطينا إلا علاقة الأشياء بالأشياء الأخرى أو بأنفسنا، فهي لا تقول لنا إطلاقاً شيئاً عن ماهية الشيء في ذاته .

١٠. تختلف آراء الناس في البلدان المختلفة، نتيجة اختلاف العادات والأعراف والقوانين والآراء.

وواضح أن الحجج العشرة لا تتضمن عشر أفكار، وإنما هي عدة أفكار قسم منها يتعلق بالشخص المُدرِك، وقسم يتعلق بالموضوع المُدرَك، وقسم يتعلق بالشخص والموضوع معاً.

وقد ردها **أغريبا** إلى خمس حجج[1] على الشكل التالي:

١- حجة التخالف: تتعلق باختلاف الآراء حول الموضوع الواحد، واختلاف الفلاسفة فيما بينهم، وبينهم وبين العامة، وبالتالي كل قضية نستطيع أن نضع مقابلها قولاً آخر مضاداً له وفي نفس الدرجة من اليقين، وذلك موجب لتعليق الحكم.

٢- حجة التداعي إلى ما لا نهاية: فكل عملية برهان تؤدي إلى تداعي لا متناهي، فكل قضية تتطلب برهاناً، وتتطلب لهذا البرهان برهاناً جديداً، وهكذا إلى ما لا نهاية .

٣- حجة الإضافة: تستند إلى النسبية بين الموضوعات والشخص المدرك، فحكمنا منوط لا بماهية الأشياء وإنما بعلاقاتها بنا أو بعلاقاتها فيما بينها.

٤- حجة الفرض: إذا شئنا تفادي التداعي إلى ما لا نهاية فيجب أن نبدأ بفرض لا برهان عليه، فنحن نختار نقطة البداية بشكل اعتباطي.

٥- حجة التسلسل أو الدور الفاسد: حيث نفترض في البرهنة على أي شيء نفس النتيجة المراد البرهنة عليها، وهو ما يسمى بالبرهان الدائر الذي يتخذ من النتيجة مقدمة .

وهناك من الشكاك من رد هذه الحجج إلى اثنتين هما: «١-لا شيء يمكن أن يكون يقينياً من خلال ذاته، شاهد تنوع الآراء تجد أنه لا يوجد أي اختيار يقيني بينهما. ٢-لا شيء يمكن أن يكون يقينياً من خلال أي شيء آخر طالما أن محاولة فعل ذلك تنطوي إما على تقهقر لا نهاية له أو على دور فاسد»[2].

---

[1] برهييه، **تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنستية والرومانية**، ج٢، ص٢٢١ . وأيضاً: كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ص٢٣٩.

[2] كوبلستون، **تاريخ الفلسفة "اليونان وروما"**، ج١، ص٥٨٩.

والمصدر الرئيسي في تفصيل نظريات الشكاك هـو **سكستوس أمبريكوس** Sextus Empiricus ولقب بـأمبريكوس أي التجريبي فقد كان طبيباً ورفض العلم وركن إلى العمل يسترشد به، وقد عارض فكرة السببية أو العلية، فالعلة نسبية والنسبي ليس موضوعياً «كذلك أنكر سكستوس مفهوم العلة أو السبب، فالسبب كما قال مرتبط بالمعلول أو المسبب، فليس موضوعياً، بل يتوقف على الإدراك الذهني، أي أنه خارج عن طبيعة العلائق بين الموجودات، ثم إن السبب إما أن يكون سابقاً للمسبب أو لاحقاً له أو متزامناً معه، في الحال الأولى لا يصح إطلاق لفظة سبب على "السبب" ما دام المسبب لم يوجد بعد، والحال الثانية ممتنعة عقلياً، بقيت الحال الثالثة، وعندها يمكننا أن ندعو السبب مسبباً، والمسبب سبباً دون تناقض»[1] وقد عارض سكستوس إمكان البرهنة على أي نتيجة بطريقة قياسية، فالمقدمة العامة لا يمكن البرهنة عليها إلا باستقراء تام يتضمن النتيجة، وبالتالي فالقياس دور فاسد.

هذه أشهر الاتجاهات التي تناولت المعرفة سواء كانت حسية أو عقلية بالنقد والرد، وجميع هذه الحجج الذي ذكرها السفسطائية والشكاك ستتكرر كثيراً في تاريخ الفكر، واستند إليها كل من حاول نقد المعرفة العقلية، ونلاحظ أن معظم هذه الحجج تتعلق بالإدراك الحسي بينما تهمل بحث منبع الخطأ الناتج عن الحكم الكاذب.

---

١ فخري، ماجد، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٩١، ص ١٦٢.

ثانياً: المصدر الإسلامي

بدأ الخروج عن التقليد الأرسطي ونقده في الفلسفة الإسلامية قبل السهروردي وابن تيمية بوقت طويل، ولا شك أنهما استفادا من مجمل آراء من سبقهم من الفلاسفة المسلمين أو غيرهم من الاتجاهات الفكرية المتنوعة التي تناولت المنطق بالنقد والتجريح كالفقهاء والمتكلمين والصوفية واللغويين... وغيرهم، ولما كان من الصعب إحصاء واستقصاء كل الآراء التي تناولت المنطق الأرسطي بالنقد في الفلسفة الإسلامية، إضافة إلى أن ما يهم البحث هو الآراء التي كانت سنداً للسهروردي وابن تيمية وتركت أثرها الواضح في نقدهما للمنطق الأرسطي، فسنقصر البحث على عرض التصور الذي طرح في العالم الإسلامي للمعرفة من خلال الأبحاث المستقلة لدى الأصوليين وما يتعلق منها بالحد والقياس. ولكن قبل ذلك يجب تناول مدى معرفة المسلمين بالمصدر اليوناني الذي تناول المنطق الأرسطي بالنقد والرد كالسفسطائية والشكاك والرواقية ليظهر مقدار تأثرهم به وما يمكن أن ينسب لهم أصالة.

أ. معرفة المسلمين للفلسفات السفسطائية والشكية

عرف المسلمون الاتجاهات السفسطائية والشكية في وقت مبكر ومع بداية حركة الترجمة، ولا يعني ذلك بالضرورة أنها من مصدر يوناني فقط، إذ إن نزعة الشك والسفسطة اتجاه فكري عام لا يرتبط بحضارة دون سواها، فقد وجدت هذه النزعات في مختلف الحضارات والفلسفات مثل الفلسفات الهندية والصينية «لدينا من المصادر الهندية القديمة عن السوفسطائية في تلك البلاد كتابان: أحدهما براهماني والثاني بوذي... زعموا أنهم هم وحدهم ذووا المعرفة الصحيحة وساعدهم على ذلك الادعاء أن مواهبهم الخطابية كانت قوية إلى حد أنهم كانوا يستطيعون البرهنة على أحقية الشيء الواحد وباطليته، وخيريته وشريته، وحسنه وقبحه في آن واحد»[١]، ووجدت النزعات ذاتها في الحضارة الصينية[٢]. لذا فإن الحديث عن النزعات السفسطائية في العالم الإسلامي، يهدف للإشارة إلى وجود فكرة نسبية المعرفة، والتشكيك

[١] غلاب، محمد، **الفلسفة الشرقية**، القاهرة، ١٩٣٨، ص ١١٣.

[٢] **المرجع ذاته**، ص ٢٨٨.

بالمعرفة المستفادة من الحواس. أو حتى من العقل في التوصل إلى حقيقة موضوعية، بغض النظر عن مصدر هذه الأفكار والتي كان بعضها ناشئاً عن طبيعة الحوار والنقاش بين مختلف الفرق الإسلامية فيما بين بعضها البعض، وهو ما يذكره ابن تيمية من أن بعض الفرق الكلامية انتهت إلى عدم الترجيح نتيجة لتكافؤ الأدلة لديها «وقد حكي عن طائفة من رؤوس أهل الكلام أنهم كانوا يقولون بتكافؤ الأدلة، وأن الأدلة قد تكافأت من الجانبين حتى لا يعرف الحق من الباطل»[1].

وأما أهم المصادر التي عرف من خلالها المسلمون الأفكار السوفسطائية والشكية فهي:

١-كتاب كليلة ودمنة: ربما يعد هذا الكتاب أول مصدر ظهرت فيه النزعة الشكية وإن لم تكن بصورتها الواضحة وإنما بصورة تشير إلى تكافؤ الأدلة الذي يستوجب تعليق الحكم وذلك من خلال مقدمة الحكيم برزوية[2] التي يذكر فيها «وأما الملل فكثيرة مختلفة ليس منها شيء إلا وهو على ثلاثة أصناف: قوم ورثوا دينهم عن آبائهم، وآخرون أُكرِهوا عليه حتى ولجوا فيه، وآخرون يبتغون به الدنيا، وكلهم يزعم أنه على صواب وهدىً، وأن من خالفه على خطأ وضلالة، والاختلافات بينهم كثير في أمر الخالق والخلق، ومبتدأ الأمر ومنتهاه، وما

---

[1] ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، ج١، تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ط١، ١٩٧٩، ص١٦٤.

[2] أثير الشك منذ القدم حول هذه المقدمة، إذ يرى البعض أنها من وضع ابن المقفع ذاته، وهذا ما أكده البيروني (ت ٤٤٠ هـ) في كتابه "تحقيق ما للهند من مقولة" إذ يقول إنه لم يجد هذه المقدمة في النسخة الهندية «وبودي إن كنت أتمكن من ترجمة كتاب "پنج تنتر" وهو المعروف عندنا بكتاب "كليلة ودمنة " فإنه تردد بين الفارسية والهندية ثم العربية والفارسية على ألسنة قوم لا يُؤْمَن تغييرهم إياه كعبدالله بن المقفع في زيادته باب "برزويه" فيه قاصداً تشكيك ضعيفي العقائد في الدين وكسرهم للدعوة إلى مذهب "المنانية"، وإذا كان متهماً فيما زاد لم يخل عن مثله فيما نقل» البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد، **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**، عالم الكتب، بيروت، د.ط، د.ت، ص ١٢٣. وكثيراً ما اتهم ابن المقفع بالزندقة، وبما رماه به البيروني من التشكيك في العقائد والشرائع، غير أن الأبحاث المعاصرة أثبتت خطأ البيروني في اتهامه ابن المقفع بإضافة هذا الباب، فلو كان صحيحاً ما قاله البيروني من أن هذا الباب غير موجود في الأصل الهندي فإن ذلك لا يعني أن ابن المقفع هو من ألفه وأضافه بهدف التشكيك بالعقائد كما قال البيروني، إذ إن عدداً من الأبواب زيد في الترجمة الفارسية عن الأصل الهندي قبل ابن المقفع، وهذه المسألة ناقشها الدكتور عبدالوهاب عزام في مقدمته لطبعة "كليلة ودمنة" ليصل إلى أنا « نجد في الترجمة الفارسية لنصر الله بن حميد الله فهرس الكتاب في نهاية باب "بعثة برزويه" على هذه الصورة: «كتاب كليلة ودمنة هذا ستة عشر باباً منها الأصل الذي وضعه الهند وهو عشرة أبواب، ومنها ما ألحقه الفرس وهو ستة أبواب» ابن المقفع، عبدالله، **كليلة ودمنة**، دار الشروق، بيروت، والشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، د.ط، ١٩٧٣، ص٣١، من مقدمة عبدالوهاب عزام. ويذكر من الأبواب التي أضافها الفرس باب "برزويه الطبيب" وهذا يشير إلى أنه تم إضافة "باب برزويه" في النسخ الفارسية قبل ترجمة الكتاب إلى العربية، وأن ابن المقفع كان أميناً في ترجمة الكتاب عن الأصل الفارسي.

سوى ذلك، وكل على كل زار[1]، وله عدو، وعليه عائب، فرأيت أن أراجع علماء كل ملـة، وأناظرهم فأنظر فيما يصفون، لعلي أعرفُ بذلك الحق من الباطل، فأختاره وألزمه على ثقـة ويقين، غير مصدق بما لا أعرف، ولا تابع ما لا يبلغه عقلي، ففعلت ذلك، وسألت ونظـرت فلم أجد أحداً من الأوائل يزيد على مدح دينه، وذم ما يخالفه من الأديان، فاستبان لي أنهـم بالهوى يجيبون ويتكلمون، لا بالعدل، و لم أجد عند أحدٍ منهم صفة تكون عدلاً، يعرفهـا ذو العقل ويرضى بها»[2] ويقول في موضع آخر من هذا الباب «عدت إلى البحث عـن الأديـان والتماس العدل منها، فلم أجد عند أحد ممن كلمته في جواب ما سألته عنه، ولا فيما ابتـدأني به، شيئاً يحق عليّ في عقلي أن أوقن به وأتبعه»[3] فالطبيب برزويه يـشير إلى أن كـل الملـل تتساوى من حيث ادعاء الصواب والحق، ونسبة الخطأ والضلال إلى الغير، وهم جميعاً بـالهوى يجيبون ويتكلمون، و لم يترجح لديه أي منها. وهذه فكرة ترتبط بالفلسفة الشكية القائلـة إن تكافؤ الأدلة يوجب تعليق الحكم، وهو رأي بيرون أنه من غير الممكن الترجيح فكل حكم له ما يناقضه وبنفس الدرجة من الاحتمال لذا يجب التوقف عن الحكم أو "تعليق الحكم".

وقد ذُكر من قبل أن ابن المقفع في ترجمته للمنطق ذكر بعض المعترضين عليه بقولهم «قـد ادعيتم معرفة الأمور بالحدود، ثم فسرتم الحد، فنحن سائلوكم عن تفسير الحد، ثم عن تفـسير تفسيره، ثم عن تفسير تفسير التفسير، فإن علمتم أن هذا لا ينقضي، وأن مـا لا ينقـضي لا يدرك، فاعلموا أن تفسير الحد الأول قد بطل»[4] والتسلسل الباطل في التعريفات من الأساليب المشهورة في الجدل السوفسطائي المستند على التلاعب بالكلمات ودلالاتها والقضايا وأنواعها والحجج وشروطها.

٢- المؤلفات الأفلاطونية والأرسطية: وهي في جانب كبير منها مناقـشات مستفيـضة لأساليب الجدل السفسطائي المموه، وبشكل أساسي كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو والذي نقل بشكل متفرق بواسطة إسحاق بن حنين ويحى بن عدي وأبو بشر مـتى إضـافة إلى بعـض

---

١ حاقد، لائم.

٢ ابن المقفع، **كليلة ودمنة**، ص ٣٢ من النص.

٣ **المرجع ذاته**، ص٣٤ من النص.

٤ ابن المقفع، **المنطق**، ص١.

الشروح اليونانية التي ذكرها ابن النديم في الفهرست[1]. وكتاب السفسطة من أقسام المنطق وهو نقل يحيى بن عدي ويُذكر للكندي تفسير له[2]، ومن الكتب التي تعرض للسوفسطائية وجدلهم وأفكارهم محاورات أفلاطون وخاصة ثياتيتوس أو "في العلم" التي يناقش فيها آراء السوفسطائية، إضافة إلى محاورات غورغياس، وبروتاغوراس، والسوفسطائي «سوفسطس، ترجمه إسحق»[3]، وفيدروس[4].

٣- بعض الفرق التي كانت منتشرة والتي كانت تنحو منحىً شكياً كالسمنية «وهم قوم من عبدة الأوثان قائلون بالتناسخ وبأنه لا طريق للعلم سوى الحس»[5] وما تفيدنا المصادر القديمة حولهم قليل لا يتجاوز ما قلنا من أنهم ينفون المعقولات ولا يقولون إلا بالمحسوس فيذكر الاسفراييني (ت ٤٧١ هـ) أنهم «قوم يسمون السمنية ينفون النظر والاستدلال ويقولون بقدم العالم»[6] إلا أن قلة المصادر عنهم لا تنفي أهميتهم إذ يذكر القاضي عبدالجبار في طبقات المعتزلة أن أبا الهذيل العلاف ومعه النظام ذهبا لتعزية صالح بن عبدالقدوس في ولد مات له، ولما وجداه جزعاً سألاه عن ذلك فقال: «إنما أتجزع لأنه لم يقرأ كتاب "الشكوك"، قالا وما كتاب الشكوك؟ قال: كتاب وضعته من قرأ فيه شك فيما كان حتى يتوهم أنه لم يكن، وفيما لم يكن حتى يظن أنه كان. فقال أبو الهذيل: فشك أنت في موت ابنك وأعمل على أنه لم يمت، وإن كان قد مات فشك أنه قد قرأ لك الكتاب، وإن كان لم يقرأه»[7] وصالح بن عبدالقدوس ينسب للسمنية السوفسطائية، إذ يذكر ابن نباتة المصري أن صالحاً هذا «كان مذهبه مذهب السوفسطائية، فإنهم يزعمون أن الأشياء لا حقيقة لها، وأن ما يستبعده الإنسان يجوز أن يكون على ما يشاهده، ويجوز أن يكون على غير ما يُشاهد، وإن حال اليقظان كحال النائم»[8]

---

١ ابن النديم، **الفهرست**، ص٣١١.

٢ **المرجع ذاته**، ص٣٠٩.

٣ **المرجع ذاته**، ص٣٠٥.

٤ حول ترجمة المحاورات الأفلاطونية إلى العربية انظر: النشار، علي سامي، **فيدون**، دار المعارف، ١٩٦٥، ص٢٦٩.

٥ التهانوي، **كشاف إصطلاحات الفنون والعلوم**، ج١، إشراف رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون، ط١، ١٩٩٦، ص٩٧٦.

٦ الاسفراييني، أبو مظفر، **التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين**، تحرير محمد زاهد كوثري، المكتبة الكوثرية للتراث، القاهرة، ط١، ١٩٩٩، ص١٢٥.

٧ عبدالجبار، القاضي، **فرق وطبقات المعتزلة**، تحقيق علي سامي النشار، عصام الدين محمد علي، دار المطبوعات الجامعية، ١٩٧٢، ص٥٨.

٨ المصري، ابن نباته جمال الدين، **سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، د.ط، ١٩٨٦، ص ٢٢٨.

والقصة التي ذكرها القاضي عبدالجبار وإن كان يبدو أنها أقرب إلى الوضع منها إلى الحقيقة إلا أن ذلك يشير إلى انتشار الأفكار السوفسطائية والشكية، وأما التأليف وفقاً لهذه الاتجاهات فلم يوجد ما يثبته حتى الآن. غير أن هناك نقطه هامة ترتبط بالسمنية وتشير إلى أثرهم في الحياة الفكرية منذ بداياتها، ذلك أن ابن تيمية في كثير من المواضع عند ذكر الجهمية يشير إلى أن آراء الجهم بن صفوان ناتجة عن جداله للسمنية الحسيين فقال بنفي التشبيه مطلقاً رداً على دعاويهم الحسية، وقال إنهم «أمة لا تقر بشيء من المعقولات، وإنما تقر بما أحسته ويذكرون ذلك عن البراهمة السمنية»[1] وهو يذكرهم مراراً ويذكر جدل الجهم لهم في كتابه "بيان تلبيس الجهمية".

٤- المؤلفات ذات الاتجاه الرواقي: تأثر زينون الكتيومي بمذهب انتيستانس الكلبي وهو ذو اتجاه شكي يشترك مع السوفسطائية في الاستناد إلى الجزئي الملموس وهذا ما شاركهم فيه الرواقية إلا أنهم لم يقفوا عند مرحلة الشك والسفسطة، ومعظم الأفكار الرواقية كانت معروفة بشكل واسع في العالم الإسلامي منذ القرن الثالث الهجري بطرق مختلفة سترد لاحقاً.

٥- شراح أرسطو: من المصادر التي تعرض للأفكار الشكية والسوفسطائية شراح أرسطو المتأخرون كالاسكندر الأفروديسي وفرفوريوس الصوري الذين شرحا الكثير من آراء المعلم الأول ولا بد أن يكونا تطرقا لما ذكره حول السوفسطائية في كتبه، ولما تعرض له من نقد بهدف الدفاع عن آرائه والرد على خصومه، والشكية والسوفسطائية وحتى الرواقية في مجملها نقد لنظرية المعرفة الأرسطية المستندة إلى التصور والتصديق.

٦- كتب جالينوس: إذ يُذكر كناقد للشكاك[2]، وكتابات جالينوس كانت معروفة منذ بداية حركة الترجمة لطابعها الطبي.

ولكن رغم هذه المصادر التي أطلع من خلالها المسلمون على الفلسفات السفسطائية والشكية إلا أنهم لم يميزوا بين التيارات والاتجاهات المختلفة ضمن الإطار العام للسفسطائية والشكية، بل إنهم لم يكونوا يميزون بين السوفسطائية والشكية ذاتيهما، وربما كان ذلك عائداً إلى تشابه الأسس التي انطلقت منها هذه الفلسفات، والتي تعود إلى فكرة النسبية في الموضوع

---

[1] ابن تيمية، أحمد، **بيان تلبيس الجهمية**، تحقيق محمد بن عبدالرحمن بن قاسم، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة، ط١، ١٣٩٢، ص ٣١٨.

[2] النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، ص ٢٨.

المُدرَك أو في الذات المدركة له، وباعتبار أن أي برهان عقلي لا بد أن يقع إما في التسلسل وإما في الدور وكلاهما باطل، فلا سبيل لا للمعرفة الحسية ولا للمعرفة العقلية.

ومن المصادر العربية الأولى التي تتحدث عن السفسطائية اليعقوبي في تاريخه (ت ٢٨٤ هـ) إذ يقول: «وطائفة منهم أصحاب زينون، وهم السفسطائية، وتفسير هذا الاسم باليونانية: المغالطة، وبالعربية التناقضية، يقولون: لا علم ولا معلوم، واحتجوا باختلاف الناس وانتصاف بعضهم من بعض»[١] ومن الأمثلة التي يذكرها اليعقوبي على طريقتهم «فقالوا إن كانت الأشياء كلها تدرك بالعلم، والعلم بالعلم فإلى نهاية أو إلى لا نهاية، فإن تناهى، فإلى غير معلوم، وما لم يكن معلوماً فهو مجهول، فأنى تعلم الأشياء بمجهول، فإن لم تتناه، ولم تكن لذلك غاية، فلا إحاطة به، وما لم يحط به فمجهول أيضاً، فكان الوجهان في هذا القياس مجهولين غير معلومين، فأنى يعلم شيء مجهول دون أن يعلم جميع الأشياء، وذلك أبعد»[٢] واليعقوبي يخلط بين السفسطائية والشكاك، وفي معرض عرضه لهم يضيف إليهم الدهرية، بما يوحي أنها ناتجة عن شكهم «و شققوا في هذين النوعين، وكثر سعيهم، وعظمت مؤنتهم، وقالت طائفة تسمى الدهرية: لا دين، ولا رب، ولا رسول، ولا كتاب، ولا معاد...»[٣] ويقول أيضاً «و زعم بعضهم أنه [أي العالم] غير مختلف في معانية، وإنما تختلف معانيه من جهة إحساسه، وأنكر بعضهم ذلك، وأثبتوا له اختلافاً في معانيه وتحقيقه، وقالت المنكرة لتحقيق الاختلاف: الأشياء إنما تختلف باختلاف الإحساس لها، وأنه لا حقيقة لشيء منها تبين بها دون غيرها»[٤] نجد من هذه الأقوال لليعقوبي أنه بدأ الحديث عن السفسطائية ويقول أنهم أصحاب زينون القائلين بأنه لا علم ولا معلوم وهذا رأي يتفق مع آراء بيرون والشكية المنكرة لإمكان العلم الحسي والعقلي معاً، ولكن اليعقوبي يعود ثانية إلى الفكرة الأساسية عند السفسطائية من أن لا حقيقة لشيء في ذاته دون المدِرك له ويذكر الأمثلة المعهودة عند السفسطائية من أن المريض يجد العسل مراً، والشيء يبدو كبيراً من قرب وصغيراً من بعد، وكذلك الأمر في الأصوات والألوان والطعوم.

---

١ اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب، **تاريخ اليعقوبي**، ج١، دار صادر، د.ط، ١٩٦٠، ص١٤٨.

٢ **المرجع ذاته**، ج١، ص١٤٩.

٣ **المرجع ذاته**، ج١، ص١٤٩.

٤ **المرجع ذاته**، ج١، ص ١٤٩ .

وفي رسالة الفارابي "ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم فلسفة أرسطو" يذكر فرقة تسمى المانعة، لأنهم يرون منع الناس من التعلم «أما الفرقة المسماة من الآراء التي كان يراهـا أصـحابها في الفلسفة فهي الفرقة التي تنسب إلى "فورن" وأصحابه وتسمى (المانعة) لأنهم يرون منع النـاس من العلم»[1] وهو يشير هنا بشكل واضح إلى الشكاك ورأيهم في استحالة إدراك الأشياء علـى اعتبار أن لا المعرفة الحسية ولا العقلية بقادرة على كشف حقيقة الأشياء فلا فائدة من التعلم. ويذكر الفارابي فكرة أخرى من أفكار الشكية القائلة بوجوب تعليق الحكم نتيجة لتكافؤ الأدلة وذلك في رسالة له بعنوان "رسالة في مسائل متفرقة" إذ ورد فيها «سئل عن الأدلة هل تتكافأ حتى يوجد للشيء ونقيضه دليل قوي يكون دليل الشيء في القوة والصحة كدليل نقيـضه أم لا»[2].

أما ابن حزم الأندلسي فيسمي السفسطائية بمبطلي الحقائق ويقول عنهم «ثلاثة أصـناف: فصنف منهم نفى الحقائق جملة، وصنف منهم شكوا فيها، وصنف منهم قالوا: هي حق عنـد من هي عنده حق، وهي باطل عند من هي عنده باطل، وعمدة ما ذكر من اعتراضهم: هـو اختلاف الحواس في المحسوسات، كإدراك البصر من بَعُدَ عنه صغيراً، ومن قَرُبَ منـه كـبيراً، وكوجود من به حمى صفراء حلو المطاعم مراً»[3] ويقول الطوسي في تلخيص المحصل «إن قوماً من الناس يظنون أن السوفسطائية قوم لهم نحلة ويتشعبون إلى ثلاث طوائف: اللاأدرية وهـم الذين قالوا نحن شاكون وشاكون في أنا شاكون وهلم جرا، والعنادية وهم الذين يقولون مـا من قضية بديهية أو نظرية إلا ولها معارضة ومقاومة بمثلها في القوة والقبول عنـد الأذهـان، والعندية وهم الذين يقولون مذهب كل قوم حق بالقياس إليهم وباطل بالقياس إلى خصومهم، وقد يكون طرفا النقيض حقاً بالقياس إلى شخصين وليس في نفس الأمر شيء بحق»[4] وهكـذا

---

١ الفارابي، **"ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم فلسفة أرسطو"في مبادئ الفلسفة القديمة**، المكتبة السلفية، القاهرة، ١٩١٠، ص٤.

٢ الفارابي، **رسالة في مسائل متفرقة**، طبع مجلس دائرة المعارف النظامية، آباد الدكن، الهند، ط١، ١٣٤٤هـ، ص ١٥.

٣ ابن حزم الظاهري، علي بن أحمد، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج١، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبدالرحمن عمـيرة، دار الجيـل، بيروت، د.ط، ١٩٨٥، ص ٤٣.

٤ الطوسي، نصير الدين، **تلخيص المحصل**، بذيل كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، تقديم طه عبدالرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٤، ص ٥٥.

نجد أن التمييز بين الأفكار أصبح واضحاً وإن بقي يطلق على الجميع اسم السفسطائية، فكل من ابن حزم ثم الطوسي يميز ثلاث فرق:

١- العنادية: وهم الذين يقولون بتكافؤ الأدلة، ويصفهم ابن حزم بأنهم «من شكوا في الحقائق» والذين يقولون بحسب الطوسي «ما من قضية بديهية أو نظرية إلا ولها معارضة ومقاومة بمثلها في القوة والقبول عند الأذهان» ومعروف أن هؤلاء هم أتباع جورجياس.

٢- العندية: وهم بحسب ابن حزم من قالوا: «هي حق عند من هي عنده حق، وهي باطل عند من هي عنده باطل» وأما الطوسي فيصفهم بأنهم «يقولون مذهب كل قوم حق بالقياس إليهم وباطل بالقياس إلى خصومهم، وقد يكون طرفا النقيض حقاً بالقياس إلى شخصين وليس في نفس الأمر شيء بحق» وهم أتباع بروتاغوراس الذين يرون أن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً.

٣- اللاأدرية: وهم بحسب ابن حزم من نفى الحقائق جملة، وحسب الطوسي «هم الذين قالوا نحن شاكون وشاكون في أنا شاكون وهلم جرا» وهذه آراء الفلسفات الشكية، والجملة التي يذكرها الطوسي هي ترجمة حرفية لقول أرسيزيلاس «لست متيقناً من شيء، بل إنني حتى لست متيقناً أنني لست متيقناً من شيء» أو بصياغة أخرى «إنني شاك، وشاك أنني شاك».

ونجد أن الفرقتين الأولى والثانية هما من السوفسطائية وأما الفرقة الثالثة فهي من الشكاك وإن كان تم عدها من الفرق السوفسطائية بشكل مستمر منذ بداية معرفة المسلمين لأفكار هذه الفرق.

ولا بد من الإشارة إلى أن آسين بلاسيوس في بحث كتبه عن معنى كلمة تهافت وجد أن «تهافت الغزالي ليس في معظمه إلا ترديداً لكتب سكتوس امبريقوس، ويذكر البيهقي أن التهافت مستمد من كتاب ألفه يحيى النحوي الديلمي الملقب بالبطريق يرد فيه على أرسطو وأفلاطون، ويحيى النحوي هو جون فيلوبون، وفعلاً قد كتب جون فيلوبون في الرد على الفلاسفة، وبخاصة برقلس، ويبدو أن الكتاب قد وصل إلى الإسلاميين، ومن المرجح أن جون فيلوبون استند على الشكاك التجريبيين إلى حد كبير»[1].

---

١ النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج١، ص١٦٢.

ثانياً: معرفة العرب للرواقية

تناول هذا الموضوع بالبحث والدرس كثير من الباحثين[1] عرض لأرائهم وناقشها الدكتور عبدالفتاح أحمد فؤاد في كتابه "الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية"، وبعد عرضه ونقاشه لآراء الباحثين في سبل معرفة المسلمين للأصول الرواقية بشكل موسع، يعود ليجملها ويذكر رأيه فيها، ولا داع للإطالة بذكرها هنا وإنما سيتم الإشارة إلى أهم هذه المصادر كما انتهى إليها الباحثون، من خلال مناقشة الدكتور عبدالفتاح فؤاد ونحيل إلى الكتاب للاستزادة:

الكتب ذات النزعة الرواقية ومنها: لغز قابس وكتاب التفاحة وكتاب زجر النفس، وكتاب تهذيب الأخلاق.

مدرسة الإسكندرية وأشهر أعلامها الذين تأثروا بالرواقية، وأشهرهم جالينوس والذي ترجمت أعماله إلى العربية في وقت مبكر، نتيجة غلبة الجانب الطبي عليها.

الأفلاطونية المحدثة: وكثير من الأفكار الرواقية عرفها المسلمون من خلال كتاب أثولوجيا المنحول على أرسطو، وهو من الكتب الأفلاطونية المحدثة.

شرّاح أرسطو: حيث إن الكثير من شراح أرسطو عاشوا في وقت متأخر، وكانت الكثير من المدارس المخالفة لأرسطو موجودة، لذا وجد الشراح أنفسهم مضطرين للرد على المخالفين دفاعاً عن مذهب أرسطو، والرواقية من أهم المدارس التي خالفت أرسطو فتصدى لها الشارحون بالنقد والمعارضة ومن أهمهم الإسكندر الأفروديسي، وفرفوريوس، وفلوطرخس في كتابه "الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة"[2].

المسيحية: عالجت الكنيسة المسيحية في الشرق الكثير من المسائل اللاهوتية بأساليب فلسفية، وكانت الكثير من المدارس ملحقة بالأديرة والكنائس، والفلسفة من المواضيع التي كانت تدرس فيها كما مر من قبل.

---

[1] منهم دافيد سانتلانا في **المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي**، وعثمان أمين في فصل "الرواقية والإسلام" من **الفلسفة الرواقية**، وعلي سامي النشار في **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، وفهمي جدعان في **أثر الرواقية في الفكر الإسلامي** (بالفرنسية).

[2] حققه ونشره عبدالرحمن بدوي في كتابه **في النفس**، وكالة المطبوعات، الكويت، د.ت.

هذه أهم سبل المسلمين في معرفة المنطق الرواقي، عرضنا لها بشكل مختصر، وقد عرض لها الدكتور عبدالفتاح أحمد فؤاد بشكل موسع بلغ ما يقارب الثمانين صفحة، عارضاً لمختلف الكتب والمصادر بشكل تفصيلي وموضحاً ما فيها من أثر رواقي[1] لينتهي من ذلك إلى أن «أغلب الأصول الرواقية كانت معروفة في العالم الإسلامي منذ القرن الثالث الهجري»[2] ونجد أن بعضها مشترك مع مصادر المسلمين في معرفة الفلسفات السوفسطائية والشكية وذلك مما لا غرابة فيه، فشراح أرسطو دافعوا عن آراء المعلم الأول ضد المخالفين له سواء سفسطائية أو شكاك أو رواقيه وعرضوا آراء هذه الفرق في معرض النقد والرد. وكذلك المؤلفات ذات الطابع الرواقي كانت لا تخلوا من الأثر السفسطائي في استناد المعرفة على الجزئي المحسوس ومعاصرة زينون للحركات الشكية ودفاعه هو أو أتباعه المتأخرين ضد الكثير من حجج الشكاك والتي طالت بشكل كبير نظرية المعرفة الرواقية.

وليس من ضرورة للحديث عن مدى معرفة المسلمين لأفكار الرواقية والفكرة التي كونوها عن أهل الرواق وأثر هذه الفلسفة فيهم، إذ للفلسفة الرواقية أهمية وأثر كبيران في الجانب الطبيعي والأخلاقي، وهي خارج إطار البحث، وأما ما يتعلق بالجانب المنطقي ففي الفصول القادمة ومن خلال نقد المنطق الأرسطي سيتم الإشارة إلى الأثر الرواقي حيث وجد في كل مسألة من المسائل التي طالها النقد والتي يبدو الأثر الرواقي واضحاً فيها.

هذه أهم الفلسفات والأفكار اليونانية التي استند إليها كل من السهروردي وابن تيمية في نقدهما للمنطق الأرسطي ومعظمها يتعلق بالناحية السلبية القائمة على النقد والهدم لما جاء به أرسطو، ولكن هناك مصدر آخر كان ذا أثر هام وخاصة من الناحية الإيجابية في محاولة تقديم بديل لهذه الآراء أو عرض رأي مختلف، وهو المنهج الذي اتبعه الأصوليون كالمتكلمين في الاستدلالات العقلية، أو علماء أصول الفقه في طرق استنباطهم الأحكام الفقهية، وإن لم يكن هناك نقد صريح لمنطق أرسطو إلا أن هناك رأيناً مقابلاً أفاد منه بشكل خاص ابن تيمية في معرض نقده للجوانب المختلفة من منطق أرسطو.

---

١ فؤاد، عبدالفتاح أحمد، **الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية**، دار الوفاء، الإسكندرية، مصر، ط١، ص ٢٠٠٣ ، ص ٢٠٩ وما بعد .

٢ المرجع ذاته، ص ٢٧٦ .

ج. المنطق الأصولي

ذُكر سابقاً أن الكثير من الفقهاء والمتكلمين لم يقبلوا المنطق الأرسطي بل ردوه وقاموا بنقده، إذ إن الاختلاف الجوهري بين الفكر الإسلامي ممثلاً بالفقه والكلام، وبين الفكر اليوناني بمناحيه المختلفة أرسطية أو أفلاطونية ... إلخ، يستلزم طرق بحث ومناهج تتفق مع جوهر هذا الفكر، ولما كان المنطق الأرسطي هو المعبر الأوضح عن الفكر اليوناني، فقد احتاج الفكر الإسلامي بالمقابل إلى منطق خاص يعكس روح الإسلام ويعبر عن توجهه الإنساني العملي الواقعي، وهو ما يتمثل بالمنهج الذي اتبعه الأصوليون في المعرفة والحكم أو التصور والتصديق بلغة الفلسفة، وأبرز عناصره ما يتعلق بالحد الأصولي، ومن ثم مباحث الاستدلال الأصولية، وأهمها القياس الفقهي.

نشأ هذا المنطق بداية مع علوم الفقه ثم نما وتطور مع علماء الكلام بشكل مستقل نسبياً عن تأثيرات المنطق اليوناني في البداية إلى أن بدأت المؤثرات المنطقية الأرسطية تدخل في مناهجه شيئاً فشيئاً مع الجويني، وابن حزم، حتى قام الغزالي بمحاولته الهامة في صوغ الكثير من القواعد الأصولية وفق النسق المنطقي الأرسطي في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري.

وما يهم هنا هو ذلك المنهج الخاص الذي اتبعه الأصوليون "فقهاء ومتكلمون" — مع التأكيد على الفارق بينهما، والذي يرجع إلى طبيعة كل منهما- في المراحل الأولى وقبل دخول المؤثرات اليونانية بشكل واضح في أصول الفقه. هذا المنهج الذي كان له الأثر الكبير في نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطي، من خلال البديل الذي طرحه أو من خلال النقد الذي وجهه لهذا المنطق، جاعلاً من المنطق الأصولي رأياً مقابلاً عارض به المنطق الأرسطي، مدللاً على عدم موافقة كثير من النظار والمفكرين على آراء أرسطو ومن اتبعه من المشائين الإسلاميين.

مبحث التعريف عند الأصوليين

اهتم الفقهاء والأصوليون بمبحث الحد، فهو وسيلة الفقيه في استنباط الأحكام من النصوص من خلال معرفة معاني النصوص ودلالة الألفاظ على المعاني من عام وخاص، ومطلق ومقيد، وحقيقة ومجاز، ومحكم ومتشابه... وغير ذلك.

وقد رفض علماء الأصول الحد الأرسطي القائم على إدراك الماهية من خلال التركيب بين الذاتي المشترك والفصل المميز، إذ إن حد الشيء عند الأصوليين يقصد به «معناه الذي لأجله استحق الوصف المقصود بالذكر»[1] وإذا كانت الغاية من الحد عند أرسطو هي التوصل إلى ماهية المحدود فإن وظيفة الحد عند الأصوليين هي التمييز فقط ومعظم المتكلمين – على ما يقول ابن تيمية- يأخذون بهذا الرأي «أما سائر طوائف النظار من جميع الطوائف: المعتزلة، والأشعرية، والكرامية والشيعة، وغيرهم ممن صنف في هذا الشأن من أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم، فعندهم إنما تفيد الحدود "التمييز بين المحدود وغيره"... وهذا مشهور في كتب أهل النظر في مواضع يطول وصفها من كتب المتكلمين من أهل الإثبات وغيرهم، كأبي الحسن الأشعري، والقاضي أبي بكر إسحاق، وأبي بكر بن فورك، والقاضي أبي يعلى، وابن عقيل، وأبي المعالي الجويني، وأبي الميمون النسفي الحنفي، وغيرهم، وقبلهم أبو علي، وأبو هاشم، وعبد الجبار، وأمثالهم من شيوخ المعتزلة، وكذلك ابن النوبخت، والموسي، والطوسي، وغيرهم من شيوخ الشيعة، وكذا محمد بن الهيصم وغيره من شيوخ الكرامية»[2] وما ذكره ابن تيمية من أن فائدة الحد هي التمييز بين المحدود وغيره ذكره القاضي عضد الدين في "شرح التحرير"[3] والتهانوي في "الكشاف"[4]، وهو عادة ما ينسب إلى الباقلاني، وقد ذكره أبو اسحق الشيرازي بقوله «الحد هو العبارة عن المقصود بما يحصره، ويحيط به إحاطة تمنع من أن يدخل فيه ما ليس منه، وأن يخرج منه ما هو منه، ومن حكم الحد أن يطّرد وينعكس ويوجد المحدود بوجوده، ويعدم بعدمه»[5] فغاية الحد تمييز المحدود عن غيره بحيث لا يدخل فيه ما ليس منه ولا يخرج منه ما هو منه، فالحد يرتبط بالمحدود في عينيته ووجوده الواقعي «هذا يعني أنه ينبذ كل ما هو متصور بعيداً عن واقع خارجي متحقق بصفة منفصلة عن الذات العارفة، ويقبل على ما يمثل

---

١ الزركشي، بدر الدين بن محمد بن بهادر، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج١، تحرير عبدالقادر عبدالله العاني، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ١٩٩٢، ص٩١.

٢ ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ج١، ص ٤٢- ٤٣.

٣ المرداوي، علاء الدين علي بن سليمان، **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**، ج١، تحقيق عبدالرحمن بن عبدالله الجبرين وعوض بن محمد القرني وأحمد بن محمد السراح، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ٢٠٠٠، ص٢٧٠.

٤ التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ج١، ص٦٢٤.

٥ الشيرازي، أبو اسحاق ابراهيم بن علي، **اللمع في أصول الفقه**، تحقيق محي الدين ديب مستو ويوسف علي بديوي، دار ابن كثير، دمشق، ط١، ص ١٩٩٥، ص٢٩.

حقيقة موجودة فعلاً وليس فقط متصورة»[1] ويتم التثبت من ذلك عن طريق الطرد والعكس بمعنى أن ثبوت الوصف يوجب ثبوت الموصوف، وانتفاؤه يوجب انتفاؤه، وفكرة الطرد والعكس من الأفكار الهامة لدى الأصوليين سواء في مبحث الحد أو الاستدلال.

ولما كانت غاية الحد هي التمييز بين المحدود وغيره، والتمييز يقوم على المختلف المميز لا العام المشترك فقد رُفض ذكر الكليات المشتركة في التعريف «بل أكثرهم لا يسوغون الحد إلا بما يميز المحدود عن غيره، ولا يجوزون أن يذكر في الحد ما يعم المحدود وغيره، سواء سمي جنساً أو عرضاً عاماً، وإنما يحدون بما يلازم المحدود طرداً وعكساً، ولا فرق عندهم بين ما يسمى فصلاً وخاصة ونحو ذلك مما يتميز به المحدود عن غيره»[2] فإذا كان الحد الأرسطي قائماً على معرفة الذاتيات وترتيبها: جنس، نوع، فصل... فالحد عند الأصوليين قائم على تمييز المحدود عما سواه دون تمييز الصفات إلى ذاتية وعرضية، فهو حد لفظي اسمي يقوم على شرح اللفظ بشكل يميز المدلول عما سواه وليس على إدراك كنهه وماهيته «المحققون من النظار يعلمون أن الحد فائدته "التمييز بين المحدود وغيره" كالاسم، ليس فائدته "تصوير المحدود وتعريف حقيقته" وإنما يدعي هذا أهل المنطق اليوناني أتباع أرسطو، ومن سلك سبيلهم وحذا حذوهم من الإسلاميين وغيرهم، فأما جماهير أهل النظر والكلام من المسلمين وغيرهم فعلى خلاف هذا»[3] وما ذكر من أقوال الأصوليين في الحد، قد قال به من قبل الرواقية، وسيأخذ بها الكثير من المحدثين الرافضين لفكرة ماهية ثابتة للأشياء يسعى العقل لإدراكها من خلال الحد، والذي لا يعدو أن يكون القول المفسر للاسم وصفته عند مستعمليه، ويحصل بالخواص اللازمة التي لا تحتاج إلى ذكر الصفات المشتركة بينه وبين غيره «فوصل المسلمون إذاً إلى فكرة "الخواص" وهي الفكرة التي صبغت المنطق الاستقرائي الحديث بصبغتها الخاصة، وسيأخذ بهذه الفكرة جون ستيوارت مل، وسيأخذ بها غيره من المفكرين التجريبيين، وإن من الواضح أنه لا يمكن

---

[1] محمد، محمود محمد علي، **العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكري الإسلام،قراءة في الفكر الأشعري**، عين للدراسات والبحوث، القاهرة، ط١، ٢٠٠٠، ص١٩٥.

[2] ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ج١، ص ٤٢.

[3] **المصدر ذاته**، ج١، ص٤٢.

الأخذ بفكرة الماهية الثابتة أساساً للحد في منطق تجريبي»[1] وعلى ذلك فغاية الحد وهدفه تمييز المحدود عما سواه أما إدراك كنهه وماهيته فذلك أمر آخر لا مدخل للحد فيه.

فثمة اختلاف كبير بين الحد الأرسطي والحد الأصولي، وهذا الاختلاف راجع إلى اختلاف الغاية من التحديد لدى الفريقين، فالحد الأرسطي مميز للمحدود دال على ماهيته، وأما الحد الأصولي فمميز له فقط ولا يربط بين تحديد الشيء وماهيته، وجعل وظيفة الحد هي التمييز والتسمية تجعل منه تواضعاً لا يدعي من يقول به أنه يدرك طبيعة الأشياء في ذاتها، وذلك بخلاف الحد الدال على الماهية، الذي يفترض ماهيات ثابتة أزلية يدعي الحد المنطقي القدرة على إدراك كنهها. وهذا الخلاف الجوهري يؤثر بشكل مباشر في مفهوم العلم ذاته، إذ العلم بماهيات ثابتة لن يتغير لعدم تغير المعلوم، أما العلم المستند إلى مواضعات بشرية فهو آلية ترميز تختلف باختلاف إدراك المعلوم أي عند الاختلاف حول التحديد المتفق عليه يعاد النظر فيه، وإذا تبين فساده يتم تغييره استناداً إلى تطور المعرفة، فلم يعد العلم يشير إلى إدراك ماهية ثابتة تشير إلى طبائع أزلية، بل جهد بشري في إدراك الموجود بحسب الاستطاعة «فطبيعة العلم النظري نفسها انتقلت من علم الطبائع ذاتها إلى ذريعة النماذج البشرية النظرية، ومن نشاط المعرفة الساعية إلى إدراك طبيعة الموجود إلى نشاط المعرفة الساعية إلى وضع علامات للتمييز بين الموجودات ليكون القول حولها ممكناً من دون الزعم بأن ذلك علم للطبائع في ذاتها»[2] واشتراط الطرد والعكس في الحد عند الأصوليين يشير بوضوح إلى المنحى الواقعي العملي إذ يرتبط وجود الحد بوجود المحدود ويرتفع بارتفاعه، وهذا ما يجعل من العلم ظاهرة إنسانية اجتماعية تاريخية، ويعيد للتعريفات دورها من خلال عدّها اصطلاحات ومواضعات خاضعة لشروط اجتماعية تاريخية معرفية، بعيداً عن الميتافيزيقا والحقائق الثابتة والماهيات المطلقة، وهذا جانب هام سيتركز عليه نقد ابن تيمية من حيث التأكيد على أن الحد المنطقي قد حوّل ما هو وضعي وانتزعه من دوره الوظيفي ليجعل منه ماهيات وحقائق ثابتة مطلقة.

---

[1] النشار، **نشأة الفكر الفلسفي**، ج١، ص٣٩.

[2] المرزوقي، أبو يعرب، **إصلاح العقل في الفلسفة العربية،من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، ١٩٩٦،ص١٠٦.

ولكن قد مر سابقاً أن الحد الرواقي قائم على التمييز والتحديد، فهل يعني ذلك أن الحد الأصولي قد تأثر بالحد الرواقي من هذه الناحية؟

يعود الخلاف في هذه المسألة إلى فهم الحد الرواقي، هل يستند إلى فكرة الماهية كالحد الأرسطي أم لا؟ ذهب إلى الرأي الأول هاملان في أن الحد الرواقي يقوم على فكرة الماهية، وأما بروشارد فيثبت أن الحد الرواقي لا يقوم على تلك الفكرة[1] ويرى الدكتور النشار أن الرواقيون قد اعترفوا بالعلية المنطقية، بينما رفض الأصوليون فكرة العلية، وهذا يجعل من فكرة الحد الأصولي فكرة ذات منشأ إسلامي خالص يتفق مع بقية عناصر منطقهم الإسلامي، ويخالف الحد الأرسطي والحد الرواقي معاً[2] وعلى كل حال فإن الاتساق بين هذه الرؤية الاسمية للتعريف مع المنحى العملي للمباحث الفقهية، أو مع السند الواقعي للمتكلمين من حيث استنادهم على الشاهد في معرفة الغائب يجعل منه أقرب إلى الروح الإسلامية في إدراكها للواقع بعيداً عن الماهيات والكليات المطلقة، تلك المفاهيم الأكثر انتشاراً وقرباً من الروح الفكرية اليونانية.

مبحث القياس عند الأصوليين

استخدم الأصوليون عدداً من طرق الاستدلال في عملية الانتقال من المعلوم إلى المجهول تستند في جوهرها على رد الفرع إلى الأصل، وأهمها القياس الفقهي وعدد من الأنواع الأخرى يمكن ردها إليه على اعتبار أنها صورة من هذا القياس[3].

القياس لغة حسب لسان العرب «قاس الشيء يقيسه قيساً وقياساً، واقتاسه وقيسه إذا قدره على مثاله»[4] فهو إضافة شيء إلى شيء آخر بنوع من المساواة، ويحده الزركشي لغوياً بقوله: «تقدير شيء على مثال شيء آخر وتسويته به، ولذلك سمي المكيال مقياساً... وقيل: هو مصدر قست الشيء إذا اعتبرته، أقيسه قيساً وقياساً»[5] وأما اصطلاحاً فلا يوجد اتفاق على

---

[1] النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، ص١١٠.

[2] **المرجع السابق**، ص١١٠.

[3] ذكر النشار ست من هذه الطرق ووضحها في **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، ص١٣٢.

[4] ابن منظور، جمال الدين محمد، **لسان العرب**، ج٦، دار صادر، د.ت، د.ط، ص ١٨٧.

[5] الزركشي، **البحر المحيط**، ج٥، ص ٦.

تعريف محدد له، وإنما ورد عن الأصوليين والمتكلمين العديد من التعريفات منها: «مساواة فرع لأصل في علة الحكم... وقيل: إدراج خصوص في عموم واستحسنه بعض الجدليين. وقيل إلحاق المسكوت بالمنطوق، وقيل إلحاق المختلف فيه بالمتفق عليه، وقيل استنباط الخفي من الجلي، وقيل حمل الفرع على الأصل ببعض أوصاف الأصل...»[1] ويحده أبو الحسين البصري في المعتمد بأنه «تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد»[2].

ويورد الزركشي طائفة كبيرة من التعريفات، وردود بعضها على البعض، ورده على البعض الآخر، ويرجح هو تعريف الباقلاني متابعاً إمام الحرمين في ذلك، والذي يقول في ماهية القياس «فأقرب العبارات ما ذكره القاضي، إذ قال :"القياس حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما، بأمر يجمع بينهما، من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما" فقوله حمل معلوم على معلوم، أراد به اعتبار معلوم بمعلوم، وذكر المعلوم حتى يشتمل الكلام على الوجود والعدم، والنفي والإثبات...»[3] ثم يذكر الجويني عدة تعريفات للقياس ويعتبرها نائية عن الصواب، وأن المعتبر هو عبارة القاضي، والتعريف ذاته يكرره الغزالي في المستصفى[4]، ولكن الجويني لا يعد ما قاله القاضي حداً للقياس وإنما هو رسم له، ويورد الزركشي الاعتراضات على هذا التعريف أيضاً.

وحاصل هذه التعريفات جميعاً يعود إلى أنه بثبوت حكم على واقعة ومعرفة علة هذا الحكم، ثم وجدت واقعة أخرى تساوي واقعة النص في تحقق علة الحكم فيها فإنها تأخذ حكم واقعة النص لتساويهما في العلة لأن «الحكم يوجد حيث توجد علته»[5] فالأساس في القياس الفقهي هو الانطلاق من واقعة جزئية محددة، والغاية نقل الحكم إلى واقعة جزئية محددة، فننتقل من جزئي إلى جزئي، استنادا إلى جامع بينهما هو العلة، ولكن ألا يعني ذلك التمثيل الأرسطي المتمثل بالانتقال من جزئي إلى جزئي استناداً إلى جامع بينهما هو الحد الأوسط؟

---

١ **المرجع ذاته**، ج٥، ص٧.

٢ البصري، أبو الحسين محمد بن علي، **المعتمد في أصول الفقه**، ج٢، تحقيق محمد حميدالله وآخرون، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، ط١، ١٩٦٥، ص ٦٩٧ .

٣ الجويني، إمام الحرمين عبدالملك بن عبدالله، **البرهان في أصول الفقه**، ج٢، تحقيق عبدالعظيم ديب، قطر، ط١،د.ت، ص٧٤٥ .

٤ الغزالي، **المستصفى**، ج٢، ص ٩٦ .

٥ خلاف، عبدالوهاب، **علم أصول الفقه**، دار القلم، الكويت، ط١٥، ١٩٨٣، ص ٥٢ .

قبل محاولة الإجابة عن هذا السؤال يجدر أن نزيد في إيضاح القياس الفقهي، بغض النظر عن أنواعه المتعددة والتي ذكر الزركشي أن البعض جعلها ثمانية[1]، وأهمها الأنواع الثلاثة التي ذكرها الشيرازي في اللمع « إن القياس على ثلاثة أضرب: قياس علة، وقياس دلالة، وقياس شبه»[2].

والقياس الفقهي بأنواعه المختلفة يتألف من أربعة أركان:

١- الأصل: وهو ما ورد بحكمه نص، وبني عليه غيره، ويسمى المقيس عليه، والمحمول عليه، والمشبه به.

٢- الفرع: وهو ما لم يرد بحكمه نص ويراد تسويته بالأصل في حكمه ويسمى المقيس، والمحمول عليه، والمشبه.

٣- حكم الأصل: وهو الحكم الشرعي الذي ورد به النص في الأصل ويراد أن يكون حكماً للفرع.

٤- العلة: وهي الوصف الذي بني عليه حكم الأصل وبناء على وجوده في الفرع يسوى بالأصل في حكمه.

---

١ الزركشي، **البحر المحيط**، ج٥، ص ٣٦ .

٢ الشيرازي، **اللمع في أصول الفقه**، ص ٢٠٤ . ١- قياس العلة: يعرفه الزركشي بقوله: «قياس العلة وهو أن يحمل الفرع على الأصل بالعلة التي علق الحكم عليها في الشرع ويسمى قياس المعنى» الزركشي، **البحر المحيط**، ج٥، ص٣٦. ٢- قياس الدلالة: «أن يرد الفرع إلى الأصل بمعنى غير المعنى الذي علق الحكم عليه في الشرع، إلا أنه يدل على وجود علة الشرع » الشيرازي، **اللمع**، ص ٢٠٨ . ويذكر الشيرازي له أنواعاً منها: أن يستدل بنظير الحكم على الحكم "كقولنا في وجوب الزكاة في مال الصبي، أنه يجب العشر في زرعه، فوجبت الزكاة في ماله، كالبالغ"ومنها "أن يستدل بخصيصة من خصائص الحكم على الحكم، وذلك مثل أن يستدل على منع وجوب سجود التلاوة بجواز أن يفعلها على الراحلة، فإن جوازه على الراحلة من أحكام النوافل" . ٣- قياس الشبه:«وهو أن يحمل فرع على أصل بضرب من الشبه، وذلك مثل أن يتردد الفرع بين أصلين يشبه أحدهما في ثلاثة أوصاف، ويشبه الآخر في وصفين، فيرد إلى أشبه الأصلين»الشيرازي، **اللمع**، ص ٢٠٩.

إضافة إلى الأنواع الثلاثة السابقة يذكر الشيرازي أنواعاً أخرى من الاستدلال يقول إنها تتفرع من أحكام القياس السابقة منها:

١- الاستدلال ببيان العلة وهو ضربان : أحدهما : أن يبين علة الحكم في الأصل ثم يبين أن الفرع يساويه في العلة. والثاني: أن يبين علة الحكم في الأصل، ثم يبين أن الفرع يساويه في العلة ويزيد عليه الشيرازي، **اللمع**، ص٢١٠.

٢- الاستدلال بالتقسيم وهو ضربان:

أحدهما أن يذكر جميع أقسام الحكم فيبطل جميعها ليبطل الحكم، أي أن الحكم يثبت لكذا وكذا، وهذه لم توجد، فلا يوجد الحكم.

الثاني: أن يبطل جميع الأقسام إلا واحداً ليصح ذلك الواحد. الشيرازي، **اللمع**، ص٢١١.

٣- الاستدلال بالعكس: وهو الاستدلال على الشيء بعكسه ونقيضه. الشيرازي، **اللمع**، ص٢١١.

والأصل واقعة ثبت فيها حكم بنص، والفرع واقعة لم يدل على حكمها نص ولا إجماع، ويراد معرفة حكمها، ولا يوجد ما يمنع من تساويهما في الحكم، ووضع الأصوليون شـــروطاً لكل من الأصل والفرع والحكم معظمها قضايا فقهيه ليست مدار البحث هنا.

وأما الركن الرابع من أركان القياس وهو العلة: فيعد أســـاس القيـــاس وأهـــم بحوثـــه، وللأصوليين والمتكلمين مباحث طويلة في العلة[1]، تتناول: تعريفها، وشـــروطها، ومـــسالكها، وقوادحها.

تعريف العلة: يعرف الغزالي العلة بأنها «مناط الحكم، أي ما أضاف الشرع الحكم إليـــه وناطه به ونصبه علامة عليه»[2] ويعرفها أبو الحسين البصري «كل ذات أوجبت حالاً لغيرها»[3] ومن هذين التعريفين يبدو واضحاً الخلاف العقدي بين كل من الأشاعرة والمعتزلة، إذ العلة عند الأشاعرة غير مؤثرة بذاتها وإنما هذا التأثير من خلق الله، وأما المعتزلة فيرون أن العلـــة مـــؤثرة بذاتها "أوجبت"، ولكن ما يجب أن نلاحظه أن كلاً من الأشاعرة والمعتزلة قد قال بالعلة المؤثرة في أبحاثهم الأصولية، والخلاف إنما هو في مصدر تأثير العلة وهو عائد إلى أصـــول الخـــلاف المذهبي بينهما.

شروط العلة: اشترط الأصوليون شروطاً عدة للعلة، ذُكر أنها تبلغ الأربـــع والعـــشرين شرطاً[4] منها ما هو متفق عليه ومنها ما هو مختلف فيه، وأهم هذه الشروط «أن تكون العلـــة مناسبة للحكم، ظاهرة، منضبطة، متعدية، غير قاصرة، مطردة، منعكـــسة، لم يلـــغ الـــشارع اعتبارها»[5].

---

[1] لن نطيل في شرح ما يتعلق بشروط العلة ومسالكها، إذ إن الدكتور النشار في **مناهج البحث عند مفكري الإسلام** قد شرحها ووضحها بشكل واف مبيناً ما فيها من نواح منطقية.

[2] الغزالي، **المستصفى**، ج٢، ص ٩٧.

[3] البصري، **المعتمد**، ج٢، ص ٧٠٤.

[4] الزحيلي، وهبة، **أصول الفقه الإسلامي**، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٩٨٦، ص ٦٥٢ .

[5] **المرجع ذاته**، ص٦٥٢ .

مسالك العلة: وهي الطرق التي نتوصل من خلالها إلى معرفة العلة «أي الطرق الدالة على إثبات علية الوصف أي كونه علة، وطرق إثبات العلة تسعة وهي: النص، والإجماع والإيماء، والسبر والتقسيم، والمناسبة، والشبه، والطرد والدوران، وتنقيح المناط»[1].

و لم يكن من الصعب التمييز بين القياس الفقهي والقياس المنطقي القائم على الانتقال من المقدمات إلى النتائج، إذ كان هذا الاختلاف واضحاً منذ ترجمة المنطق إلى العربية، وإنما تمت المماثلة بين القياس الفقهي والتمثيل الأرسطي «حاصل القياس في نظر الأصوليين يرجع إلى الاستدلال بحكم شيء على شيء آخر من غير أن يكون أحدهما أعم من الآخر، ويسميه قوم "التمثيل"، وأما في اصطلاح المنطقيين: فهو الاستدلال بحكم العام على حكم الخاص، ويرجع إلى المقدمات والنتائج»[2] فالزركشي يميز بين القياس الأصولي والقياس المنطقي من حيث أن القياس المنطقي يرجع إلى الاستدلال بحكم العام على حكم الخاص، ولكنه يماثل بين القياس الأصولي وقياس التمثيل، وهذا موضع خلاف، إذ إن قياس التمثيل ينطلق من مقدمتين يربط بينهما حد أوسط، ويهدف للوصول إلى نتيجة، أما القياس الأصولي فإن آليته تختلف، إذ لدينا الفرع والأصل وحكم الأصل، والطرف المجهول هو الرابط بين الأصل والفرع، أي العلة، فغايته البحث عن العلة وهي ما تشبه "الحد الأوسط" الذي يقوم بربط المقدمتين، فالعلة تقوم بربط الفرع بالأصل، ومهمة الفقيه هي البحث عن علة الحكم عن طريق مسالك نسعى من خلالها للتيقن من أن وصفاً ما هو أرجح ما يمكن عده علة، ولا بد هنا من التأكيد على أن معرفة العلة تبقى ظنية ولا يمكن لها أن تبلغ مرتبة اليقين، إذ لا يمكننا الجزم بهدف الشارع وغايته من الحكم إن لم تكن العلة صريحة، أما الحد الأوسط فهو حد ظاهر في المقدمتين وليس هناك من اجتهاد في معرفته، ومن أوجه الخلاف أيضاً التي أشار إليها بعض الباحثين بين القياس الإسلامي والتمثيل الأرسطي«أولاً: إن علماء المسلمين اعتبروا "القياس" أو قياس الغائب على الشاهد موصلاً إلى اليقين، بينما التمثيل الأرسطي يوصل فقط إلى الظن. ثانياً: إن الأصوليين أرجعوا قياسهم إلى نوع من الاستقراء العلمي الدقيق القائم على فكرتين أو قانونين: أولهما فكرة العلية أو قانون العلية، أن لكل معلول علة "أن الحكم ثبت في الأصل لعلة كذا"، ثانيهما:

---

[1] المرجع ذاته، ص٦٦١.

[2] الزركشي، **البحر المحيط**، ج٥، ص١٠.

قانون الاطراد في وقوع الحوادث وتفسيره أن العلة الواحدة إذا وجدت تحت ظروف متشابهة أنتجت معلولاً متشابهاً أي "القطع بأن العلة (علة الأصل) موجودة في الفرع، فإذا ما وجدت أنتجت نفس المعلول" فهناك إذاً نظام في الأشياء واطراد في وقوع الحوادث»[1].

ففكرة العلية والاطراد هما جوهر القياس الأصولي، وهما الفكرتان اللتان أقام عليهما جون استيوارت مل منهج الاستقراء العلمي عليهما[2] غير أن ما قدمه الدكتور النشار من فروق بين القياسين تنقصه الدقة لما فيه من إجمال، إذ اعتبار القياس الأصولي موصلاً إلى اليقين قد يكون مقبولاً في قياس المتكلمين "الاستدلال بالشاهد على الغائب" فالمتكلمون عدوا قياسهم استدلالاً يقينياً لأن عللهم عقلية توجب العلم برأيهم – والنشار قد حدد قياس الغائب على الشاهد- أما الفقهاء فقد أقروا بظنية قياسهم القائم على "رد الفرع إلى الأصل" لأنه قائم على الاجتهاد في معرفة علة الحكم، ومهما بلغت دقة الشروط التي وضعت من أجل معرفة العلة فمن المستحيل الجزم بالغاية التي من أجلها وضع الشارع الحكم إن لم يصرح بها هو ذاته[3].

ولا بد من ملاحظة أن العلة رابط مادي يجمع بين الأصل والفرع، أما الحد الأوسط فرابط صوري يشير للتداخل بين الأصغر والأكبر، وينتج عن ذلك أن العلة رابط جزئي نسبي يرتبط بحادثة محددة الحكم فيها معروف ويراد تعديته إلى الفرع.

وبذلك نجد أنه كان للأصوليين منطق خاص يختلف جوهرياً عن المنطق الأرسطي «القياس الأرسطي قائم بالمقام الأول على صورة الفكرة والتصورات والتصديقات الذهنية، أكثر من قيامه على مادة الفكر ومعطيات الواقع التي هي المادة الرئيسية للأحكام الفقهية، والصعيد الذي تنطبق عليه هذه الأحكام»[4] فهذا المنطق الأصولي نابع من طبيعة العلوم الفقهية المؤسسة على الوقائع الفعلية، أي أنه منطق يتفق مع الحاجات العملية للإنسان في حياته اليومية وما يلزم ذلك من أحكام تتعلق بمعاشه وواقعه، وتابع المتكلمون هذا المنهج وعملوا من خلاله على محاولة التوصل إلى النتائج الكلامية من خلال الاستدلال بالشاهد على الغائب. وأبرز ميزات هذا

---

[1] النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج١، ص٤٠.

[2] للمقارنة بين طرق الاستدلال عند الأصوليين بالمنهج الاستقرائي عند جون استيوارت مل: النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، ص١١٣ وما بعد .

[3] الجابري، محمد عابد، **بنية العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٧، ٢٠٠٤، ص ١٣٩، ص١٤٢.

[4] محمد، **العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكري الإسلام، قراءة في الفكر الأشعري**، ص٢٠١.

المنطق ابتعاده عن النواحي الميتافيزيقية في أبحاث الحد من خلال رفضه لفكرة الماهية الممثلة لجوهر مبحث الحد الأرسطي والاقتصار على فكر الخصائص والمميزات هذا من ناحية أولى، ومن ناحية ثانية استناد مبحث الاستدلالات لدى كل من الفقهاء والمتكلمين على التجربة والواقع.

هذه أهم المصادر التي استند إليها كل من السهروردي وابن تيمية في نقدهما للمنطق الأرسطي، بدءاً من المؤثرات اليونانية التي كانت معروفة بشكل كاف في عصرهما، وصولاً إلى المصدر الإسلامي الهام الذي كان مقابلاً للمنطق الأرسطي في العالم الإسلامي، معبراً في الوقت ذاته عن روح هذا الدين وتوجهه الإنساني الواقعي.

غير أن توظيف هذه المصادر في عملية نقد المنطق الأرسطي لم يكن لمجرد النقد والهدم، إذ لكل من السهروردي وابن تيمية موقفه الخاص من المنطق الأرسطي ينطلق من روح تكوينه الفكري الذي يصبغ كافة آرائه بها، بما في ذلك المنطق ذاته، وهذا ما سيترك أثره الواضح في عملية نقد هذا المنطق من خلال آلية النقد وتوجهه وغايته، فالنزعة الإشراقية التي ينطلق منها السهروردي ستصبغ نقده للمنطق الأرسطي ببعد صوفي يتبدى من خلال محاولة السهروردي دمج المنطق الأرسطي في منظومته الإشراقية، وإعطائه دوراً هاماً ممهداً لعملية الإشراق، وفي المقابل فإن توجه ابن تيمية السلفي وسيطرة هذا الفكر على مختلف نواحي تفكيره من فقه وتفسير وعقيدة وأصول وغيرها، ولما كان هذا المنهج السلفي واضحاً في كل علم تناوله بالبحث، لذا ليس من المستغرب أن يكون هذا المنهج هو هاديه وموجهه في نقده للمنطق الأرسطي.

انطلاقاً من ذلك سيعرض الفصل التالي لفكر كل من السهروردي وابن تيمية، موضحاً أبرز ملامح هذا الفكر، والتي صبغت مجمل ما تناولاه بالبحث بما في ذلك المنطق الأرسطي.

الفصل الثالث

السهروردي وابن تيمية

أولاً : شهاب الدين السهروردي

أ . حياته ومؤلفاته

ب. الإشراق

ج . المعرفة والوجود الإشراقي

ثانياً : ابن تيمية

أ . حياته ومؤلفاته

ب . قواعد المنهج السلفي

الإطار السياسي

شهدت المنطقة في القرنين السادس والسابع الهجريين أحداثاً سياسية جساماً يلخصها ابن الأثير بقوله: «ولقد بلي الإسلام والمسلمون في هذه المدة بمصائب لم يبتل بها أحد من الأمم، منها هؤلاء التتار... أقبلوا من المشرق ففعلوا الأفعال التي يستعظمها كل من سمع بها... ومنها خروج الفرنج... من المغرب إلى الشام وقصدهم ديار مصر، وملكهم ثغر دمياط منها، وأشرفت ديار مصر والشام وغيرها على أن يملكوها لولا لطف الله تعالى ونصره عليهم... ومنها أن الذي سلم من هاتين الطائفتين فالسيف بينهم مسلول، والفتنة قائمة على ساق»[1] فالدولة المركزية في بغداد كانت قد فقدت السيطرة على معظم أجزاء الخلافة، والحروب قائمة بين السلاجقة والفاطميين للسيطرة على بلاد الشام، رغم الانقسامات التي حدثت في البيت السلجوقي بعد موت ملك شاه عام ٤٨٥ هـ، والانقسام في الخلافة الفاطمية بين أنصار نزار الابن الأكبر للخليفة المستنصر وبين أبناء ابنه الثاني المستعلي. ومع هذا التشتت والضعف في كل من السلاجقة والفاطميين والدولة المركزية في بغداد كانت الجيوش الصليبية تحتل منذ عام (٤٩١ هـ) الشريط الساحلي لشرق المتوسط، ودخلوا القدس عام (٤٩٢ هـ) بمجزرة مروعة راح ضحيتها ما يقارب سبعين ألف قتيل من المسلمين[2].

ثم جاء المغول واجتاحوا الجزء الشرقي من الخلافة بسهولة، نتيجة للتمزق والخراب الذي كان منتشراً بسبب كثرة الحروب بين الأمراء والقادة، ودخلوا بغداد سنة ٦٥٦هـ/١٢٥٨م، وقتلوا أكثر أهلها حتى الخليفة وانقضت بذلك دولة بني العباس في بغداد.

ورغم جهود الأيوبيين ضد الصليبيين إلا أنهم لم يكونوا ليقووا على مواجهة هذا الزحف المغولي، وخاصة أن الوحدة التي أقامها صلاح الدين كانت قد تمزقت بين أبنائه وأقربائه، فاضطروا للاستنجاد بالسلطان المملوكي قطز والالتحاق به ليتحقق أول نصر حاسم ضد المغول في عين جالوت عام ٦٥٨هـ/١٢٦٠م.

---

[1] ابن الأثير، عز الدين علي بن أبي الكرم الشيباني، **الكامل في التاريخ**، ج١٠، تحقيق عمر عبدالسلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٧، ص٣٣٥.

[2] ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج ٨، ص٢٧٥.

هذا الاضطراب السياسي ترك أثره الواضح في مجمل الحياة الفكرية والثقافية والروحية، وانعكست الخلافات السياسية على شكل صراعات مذهبية وطائفية. إذ تميز الحكم السلجوقي بكثرة الخلافات الداخلية وخاصة بين الأشاعرة والحنابلة، فحدث ما يعرف بمحنة الأشاعرة وأضطر كثير من أعلام المذهب الأشعري لمغادرة منطقة خراسان كأبي القاسم القشيري وإمام الحرمين الجويني «وبقيت الفتنة قائمة وعلماء الأشعرية مشردون عن أوطانهم حتى توفي طغرلبك عام ٤٥٥هـ وتولى بعده ابن أخيه ألب أرسلان والذي اتخذ لنفسه وزيراً شافعياً هو أبو علي الحسن بن علي بن إسحاق الطوسي الملقب بـ"نظام الملك" فأعاد من نزح من الأشاعرة وأكرمهم وأمر بإسقاط ذكرهم من السب»[1] وعمل نظام الملك على إحياء السنة عن طريق إنشاء المدارس السنية، والتي عرفت بالنظامية مما أعطى دفعة قوية للمذهب السني ولكنه قصرها على الشافعية وهذا ما أدى إلى فتنة بينهم وبين الحنابلة.

وواصل الأيوبيون طريقة نظام الملك في إنشاء المدارس لنصرة المذهب السني في مصر والشام «وقد أحصى المؤرخ عز الدين بن شداد (ت ٦٨٤هـ) مدارس حلب في أيامه فوجدها أربعاً وخمسين مدرسة موزعة بين المذاهب الفقهية الأربعة منها: إحدى وعشرون للشافعية، واثنتان وعشرون للحنفية، وثلاث للمالكية والحنابلة وثماني دور للحديث الشريف، بالإضافة إلى إحدى وثلاثين خانقاه للصوفية»[2] وعمل على محاربة الدعاة الفاطميين والإسماعيلية الذين انتشروا بكثرة في شمال بلاد الشام وفي هذه الظروف سيقتل شهاب الدين السهروردي في حلب بأمر من صلاح الدين بعد اتهامه بأنه أحد الدعاة الإسماعيلية وذلك عام ٥٨٧هـ. فقد رأى صلاح الدين في أفكار السهروردي سلاحاً في يد المعارضين للدولة الأيوبية، فالرؤية الإشراقية تتفق مع الاتجاهات الباطنية والتي تشكل الإيديولوجيا الرسمية للدولة الفاطمية ودعاتها المنبثين في مختلف أرجاء بلاد الشام والعراق وفارس.

---

[1] بدوي، عبدالمجيد أبو الفتوح، **التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني في المشرق الإسلامي من القرن الخامس الهجري حتى سقوط بغداد**، دار الوفاء، المنصورة، ط٢، ١٩٨٨، ص ١١٣ .

[2] **المرجع ذاته**، ص٢١٤. وحول جهود الأيوبيين في نشر المذهب السني انظر **الكتاب ذاته** ص٢٠٦. وكذلك **هكذا ظهر جيل صلاح الدين وهكذا عادت القدس**، لماجد عرسان الكيلاني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، أمريكا، ١٩٩٥، ص٢٠١ وما بعد.

وحاول الأيوبيون تحقيق وحدة سياسية ودينية لبلاد الشام من خلال دعم المذهب السني ومناهضة الشيعة والدعاة الإسماعيلية والقضاء على نفوذهم السياسي، وبطلب العاضد آخر الخلفاء الفاطميين المساعدة ضد قوات البيزنطيين عام ٥٦٤هـ سيطر الأيوبيون على مصر وأسقطوا الخلافة الفاطمية فيها بعد موت العاضد عام ٥٦٧هـ.

وحاول الأيوبيون بعد سقوط بغداد إحياء الخلافة العباسية في القاهرة، غير أنهم لم ينجحوا في ذلك، وبقي منصب الخلافة شاغراً ما يقارب ثلاث سنوات ونصف حتى نجح السلطان المملوكي بيبرس في تنصيب أحد بني العباس خليفة في القاهرة، وبويع له بالخلافة ولقب "المستنصر بالله"، وذلك محاولة منه لإضفاء الشرعية على ولايته، حيث بقيت الأمور كلها بيد السلطان بتفويض من الخليفة، و لم يكن للخليفة إلا اللقب.

ورغم الفتن والأحداث السياسية الكبيرة فقد شهد هذا القرن حركة إنتاج علمي كبيرة في مختلف العلوم من تفسير وفقه وحديث وتاريخ ولغة وغيرها، إلا أن هذا الإنتاج الكبير لم يكن فيه تجديد أو ابتكار، بل يستند بشكل مباشر على ما سبق «كان عملهم فيه هو الإنكباب عليه لفهمه والإفادة منه، ثم الزيادة عليه ما وسعهم الجهد دون خروج عن الروح الذي كان يسري فيه وهو التقيد بالأفكار والآراء التي وصلت إليهم عن الفقهاء والمتكلمين ونحوهم من رجال الدين»[1] ورافق ذلك انتشار التيارات الصوفية نتيجة لجهود الغزالي في رد الفلسفة ونصرة التصوف واعتباره الطريق الصحيح الموصل إلى الله، ولانتشار الاتجاهات الصوفية من تلاميذ السهروردي وابن عربي وغيرهما من أصحاب الطرق مثل (أبو العباس أحمد البدوي، ت٦٧٥هـ) و(الشيخ إبراهيم الدسوقي، ت٦٧٦هـ). كل ذلك مع عداء واضح للفلسفة والمشتغلين بها تمثلت في فتاوى ابن الصلاح والنووي والسبكي وغيرهم ممن مر ذكرهم من قبل.

[1] موسى، محمد يوسف، **ابن تيمية**، العصر الحديث للنشر والتوزيع، بيروت، ط٢، ١٩٨٨، ص٤٩ .

أولاً: شهاب الدين السهروردي (٥٤٩ – ٥٨٧ هـ) (–١١٩٠م)

أ . حياته ومؤلفاته

شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي[١]، ولد عام ٥٤٩ هـ في قرية سهرورد قرب مدينة زنجان شمال غربي إيران، وتنقل كثيراً في طلب العلم منذ الصغر، فتتلمذ في مدينة مراغة من أعمال أذربيجان على فقيه ومتكلم مشهور هو مجد الدين الجيلي أستاذ فخر الدين الرازي، وفي أصفهان، والتي كانت مركزاً هاماً للمشائية الإسلامية، قرأ كتاب "البصائر النصيرية " للساوي، وفيها اتصل بأفكار ابن سينا فترجم رسالة الطير إلى الفارسية، وكتب فيما بعد شرحاً على "الإشارات" وكان كثير الجولان والتطواف في البلدان ويتردد على جماعات الصوفية[٢]، وتنقل بين ديار بكر وبلاد الشام حتى أتى حلب في فترة الحروب الصليبية في عهد الملك الظاهر الأيوبي ابن صلاح الدين الذي أعجب به وقربه مما أثار حفيظة الفقهاء، فاتهموا السهروردي بانحلال العقيدة والحلول والدعوة للباطنية فقتل بأمر من السلطان صلاح الدين الأيوبي سنة ٥٨٧هـ. وكان في السادسة أو الثامنة والثلاثين من عمره. يصفه ابن أبي أصيبعة

---

[١] في تاريخ التصوف الإسلامي شخصيات ثلاث عرفت باسم السهروردي، وهم شيخ الإشراق والذي يعرف بالسهروردي المقتول و تلاميذه يلقبونه بالشهيد تمييزاً له عن الصوفيين الآخرين – و هو موضوع بحثنا –. وأيضاً أبو النجيب السهروردي "ت سنة ٥٦٣ هـ". و أبو حفص شهاب الدين السهروردي البغدادي صاحب كتاب "عوارف المعارف" "ت ٦٣٢ هـ". وأشهر من أرخ للسهروردي المقتول:

- الشهرزوري، شمس الدين، **نزهة الأرواح وروضة الأفراح**، تحقيق عبدالكريم أبو شويرب، جمعية الدعوة الإسلامية، ليبيا، ط١، ١٩٨٨، ص ٣٧٥ .
- ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ج٤، ص١٠٣.
- ابن خلكان، أحمد بن محمد، **وفيات الأعيان**، ج٦، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ص٢٦٨.
- الحنبلي، عبد الحي بن أحمد بن محمد، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ج٦، تحقيق محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، ط١، ١٩٩١، ص٤٧٦.
- اليافعي، عبدالله بن أسعد بن سليمان، **مرآة الجنان**، ج٣، تحقيق خليل منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٧، ص٣٢٩.
- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، **سير أعلام النبلاء**، ج٢١، تحقيق بشار عواد معروف و محي هلال السرحان، ط١، ١٩٨٤، ص٢٠٧.
- العمري، شهاب الدين أحمد بن فضل الله، **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار**، ج٩، تحقيق بسام محمد بارود، المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات، ط١، ٢٠٠٣،ص١٦٣.

ومن الباحثين المعاصرين: هنري كوربان، لويس ماسينيون، سيد حسين نصر، محمد علي أبو ريان، أميل المعلوف.

[٢] الشهرزوري، **نزهة الأرواح وروضة الأفراح**، ص٣٧٨.

في طبقاته بقوله: «كان أوحداً في العلوم الحكمية، جامعاً للفنون الفلسفية، بارعاً في الأصول الفقهية مفرط الذكاء، جيد الفطرة، فصيح العبارة، لم يناظر أحداً إلا بذه، و لم يباحث محصلاً إلا أربى عليه، وكان علمه أكثر من عقله»[1] غير أن ذكاءه الذي ذكره الكثيرون تسبب في مقتله بسبب قلة حرصه واندفاعه في التصريح بأفكاره، ويشرح صاحب طبقات الأطباء قدومه إلى حلب وسبب مقتله بقوله: «أتى إلى حلب وناظر بها الفقهاء، و لم يجاريه أحد، فكثر تشنيعهم عليه، فاستحضره السلطان الملك الظاهر غازي بن الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب، واستحضر الأكابر من المدرسين والفقهاء والمتكلمين ليسمع ما يجري بينهم وبينه من المباحث والكلام، فتكلم معهم بكلام كثير وبان له فضل عظيم، وعلم باهر، وحسن موقعه عند الملك الظاهر، وقربه، وصار مكيناً عنده مختصاً به، فازداد تشنيع أولئك عليه، وعملوا محاضر بكفره، وسيروها إلى دمشق عند الملك الناصر صلاح الدين، وقالوا: إن بقي هذا فإنه يفسد اعتقاد الملك الظاهر، وكذلك إن أطلق فإنه يفسد أي ناحية كان بها من البلاد . وزادوا عليه أشياء كثيرة من ذلك. فبعث "صلاح الدين" إلى ولده الملك الظاهر بحلب كتاباً في حقه، بخط القاضي الفاضل، وهو يقول فيه: إن هذا الشهاب السهروردي لا بد من قتله، ولا سبيل أن يطلق، ولا يبقى بوجه من الوجوه»[2] وربما كان من أسباب قتله الأخرى مفهوم الولاية الذي صرح به أكثر من مرة «بل العالم ما خلا قط عن الحكمة وعن شخص قايم بها عنده الحجج والبينات وهو خليفة الله في أرضه، وهذا يكون ما دامت السموات والأرض»[3] إذ اتهم بأنه من دعاة الإسماعيلية ... فكان قتله أحد نتائج الصراع بين الأيوبيين والفاطميين.

ورغم قصر حياته فإن مؤلفاته كثيرة وتقارب الخمسين كتاباً ورسالة في العربية والفارسية، وأهمها: حكمة الإشراق، والتلويحات، والمقاومات، واللمحات، والمطارحات، والألواح العمادية، وهياكل النور... والكثير غيرها من الرسائل أوردها العديد من الباحثين[4]، وحاول بعضهم تصنيفها حسب تسلسلها التاريخي، غير أن الكثير من الصعوبات واجهتهم في

---

[1] ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ج٤، ص١٠٣.

[2] **المرجع ذاته**، ج٤، ص١٠٤.

[3] السهروردي، **حكمة الإشراق**، ص١١. و انظر كذلك **الملل والنحل**، ج١، في معرض حديثه عن عقائد الإسماعيلية «ولن تخلو الأرض قط من إمام حي قائم...» محمد بن عبدالكريم الشهرستاني ، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، ص١٩٢.

٤ كتلميذه الشهرزوري، وحاجي خليفة، وبروكلمان، وريتر، وكوربان، وماسينيون، ومحمد علي أبو ريان.

ذلك، فالسهروردي قليلاً ما يذكر سنة تأليفه كتبه، إضافة إلى أنه لم يكن للسهروردي منحى واضحاً في سيره الفكري كما هو الحال عند الغزالي، لذلك كانت محاولة تصنيف كتبه حسب التسلسل التاريخي في غاية الصعوبة، وقد عرض الدكتور إميل المعلوف في مقدمته لتحقيق كتاب اللمحات إلى المحاولات التي تمت لتصنيف كتبه حسب تسلسلها التاريخي أو حسب تطوره الفكري أو اعتماداً على الوحدة الجوهرية للمؤلفات، لينتهي من مناقشة هذه التصنيفات المختلفة إلى أن «كتب السهروردي جميعاً تشير إلى ثنائية في التفكير، عرفها الرجل في شبابه، وهي عبارة عن ثقافة صوفية فلسفية، توضحت معالمها في كتابه "حكمة الإشراق"، فالسهروردي لم يبدأ مشائياً ثم انتهى إشراقياً، أو العكس بالعكس، بل إنه سار في الاتجاهين معاً منذ ريعان الصبا، ثم راح أحد الاتجاهين يغلب على الآخر في سياق التأليف، وهو دون الثلاثين، فبرز الاتجاه الإشراقي في الرسائل على حساب الاتجاه المشائي، بخلاف ما حصل في الكتب الأرسطوطاليسية حتى توحد الاتجاهان في "حكمة الإشراق" الذي لا يخلو من منهجية الفلاسفة وطرقهم في معالجة أبواب المنطق، وما بعد الطبيعة على كون الشيخ لا يباحث فيه إلا أصحابه الإشراقيين»[1].

وقد تميز السهروردي بتعدد وتنوع المصادر التي استقى منها فكره، فتيارات متعددة وأفكار مختلفة - دينية وفلسفية وصوفية ومذاهب اليونان والفرس القديمة - ساهمت في تكوين مذهبه، وتجلت مهارته في حبك مختلف الاتجاهات والتيارات في نسق متكامل من خلال محاولته التوفيق بين الاتجاه البحثي العقلي والاتجاه الكشفي الصوفي في منهج واحد يبدأ من العقل ويترقى صاعداً حتى يصل لمرحلة الكشف والإشراق، فمذهب السهروردي «يلوح أمامنا كأنه مركب من عناصر متباينة معقدة، تجد وحدتها في الطابع الخاص لشخصيته»[2] وبذلك يُعد مؤسساً لمدرسة فكرية كبيرة انتشرت في فارس تقوم على وحدة الفكرين الصوفي والعقلي بلغت أوجها في القرن الحادي عشر الهجري مع صدر الدين الشيرازي[3].

---

[1] السهروردي، **اللمحات**، تحقيق أميل المعلوف، دار النهار، بيروت، ط٢، ١٩٩١، ص٢٩، من مقدمة المحقق.

[2] كوربان، هنري، السهروردي المقتول مؤسس المذهب الإشراقي، في **شخصيات قلقة في الإسلام**، لعبدالرحمن بدوي، دار سينا للنشر، القاهرة، ط٣، ١٩٩٥، ص١٤٩.

[3] عرض للمدرسة الإشراقية بعد السهروردي هنري كوربان في **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص٣٣٧وما بعد. وكذلك سيد حسين نصر في **ثلاثة حكماء مسلمين**، ص١٠٦.

وكتاب "حكمة الإشراق" خلاصة فكر السهروردي وهو الأساس في عـرض آرائـه في التصوف الإشراقي، إلا أنه بحسب تلميذه الشهرزوري «كنـز مخفي وسر مطوي وله طـرق مخصوصة تصل إليه منها وقل من يسلكها ويعرفها و لم يتيسر لأكثر من جاء بعده من الأفاضل أن يصل إليه أو يحل رموزه لاشتغالهم بأمور الدنيا ولألفهم وعادتهم بكلمات المشائين»[1].

ب . الإشراق

ذكر الشهرزوري في مقدمة شرحه على حكمة الإشراق أن السـعادة منوطـة بـالعلوم الحقيقية دون غيرها، فالنفس هبطت من العالم العلوي العقلي إلى العالم السفلي الظلماني لكي تستكمل بالعلوم والمعارف الحقيقية لخلوها في أول الأمر عن ذلك، والعلوم الحقيقية هي ما لا يتغير العلم به لعدم تغير المعلوم، وتقسم إلى قسمين: بحثية نظرية، وذوقية كشفية. أما الحكمـة البحثية فتقوم على البحث والاستدلال والأقيسة والبراهين، وهو طريق نظري وهـي حكمـة المشائين، وفي مقابل ذلك فإن الحكمة الذوقية حكمة كشفية تقوم علـى إشـراق الأنـوار واستيلائها على القلب دفعة واحدة من غير فكر وطلب.

وأما معنى الإشراق كما يتحدد من خلال السهروردي وشراحه فهو «معاينـة المعـاني والمجردات مكافحة لا بفكر ونظم دليل قياسي أو نصب تعريف حدي أو رسمي، بل بـأنوار إشراقية متتالية متفاوتة لسلب النفس عن البدن»[2] ويشرح في موضع آخر المعرفة الحقة التي تتم عن طريق الذوق «ظهور الشيء للقلب باستيلاء ذكره من غير بقاء الترتيب، وقد يعنون به ما يحصل بالإلهام دفعة من الأمور العقلية من غير فكر وطلب»[3] وقد تعني حكمة الإشراق حكمة المشارقة وهم أهل فارس، وهي برأي الشهرزوري قائمة على الذوق والكشف أيضاً، وترتد في النهاية إلى المعنى السابق ذاته، إذ إن حكمة المشارقة حكمة إشراقية «حكمة الكشف، ويجـوز أن يكون المراد حكمة المشارقة الذين هم أهل فارس، وهو أيضاً يرجع إلى الأول فإن حكمتهم

---

[1] الشهرزوري، شمس الدين محمد، **شرح حكمة الإشراق**، تحقيق حسين ضيائي تربتي، مؤسسة مطالعات وتحقيقـات فرهنكـي، طهـران، ١٩٩٣،ص٧ .

[2] المرجع ذاته، ص٤.

[3] المرجع ذاته، ص١٩.

معلومة بالكشف والذوق، فنسبت حكمتهم إلى الإشراق الذي هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها على الأنفس الكاملة عند التجرد عن المواد الجسمانية، وكان اعتماد الفارسية في الحكمة على الكشف والذوق، وكذا قدماء اليونان خلا أرسطوطاليس وشيعته، فإن اعتمادهم على البحث والقياس»[1] فهي حكمة أساسها معاينة المجردات وأحوالها العقلية بواسطة إشراق الأنوار الإلهية على القلب، واستيلائها عليه.

وكلمة الإشراق في اللغة العربية تشير إلى إشراق الأنوار المرتبط بجهة المشرق، ولا تثير الخلاف الذي أثاره المستشرقون حول دلالة كلمة "حكمة مشرقية" هل هي "مُشرقية" نسبة إلى "الإشراق" أم هي "مَشرقية" نسبة إلى "الشرق"، والشهرزوري قد أشار بوضوح إلى المعنيين وأن الأساس في هذه الحكمة هو إشراق الأنوار العقلية على الأنفس المهيأة لتلقيها، وأنه قد يشار بالحكمة المشرقية إلى حكمة المشارقة أهل فارس والتي هي في أساسها حكمة إشراقية. وهذه المعاني المختلفة للإشراق جمعها كوربان من خلال تحديده لفكرة الإشراق على نحو ثلاثي:

١-الحكمة اللدنية التي يشكل الإشراق أصلها باعتبار أنه يمثل ظهور وإشراق الكائن معاً.

٢-فلسفة تفترض رؤيا داخلية وتجربة صوفية، ومعرفة هي مشرقية بالنظر لانتسابها إلى مشرق المعقولات الخالصة .

٣-فلسفة تشير إلى حكمة الإشراقيين أو المشرقيين اللدنية، أي حكمة حكماء فارس القديمة، وهذا ليس بسبب موقعهم على الأرض وحسب، وإنما لأن معرفتهم نفسها كانت مشرقية[2].

ولكن إذا كانت المعرفة الإشراقية قائمة على الكشف والذوق فبماذا تختلف عن النزعات الذوقية والكشفية التي طرحت من قِبل مختلف المتصوفة من مسلمين وغير مسلمين، وما الذي يميز هذه الفكرة عن فكرة الاتصال والتلقي المباشر من عالم الملكوت أو من العقل الفعال عند فلاسفة المسلمين؟

---

[1] المرجع ذاته، ص١٦.

[2] كوربان، هنري، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، دار عويدات، بيروت، ٢٠٠٤، ص٣٢١.

يلاحظ أن فكرة الإشراق عند السهروردي تتميز عن باقي الترعات الصوفية الأخرى بشكل عام بما يلي:

أولاً: الأساس الفلسفي الفكري للإشراق، إذ هو قائم عند السهروردي على أساس من الاستدلال البحثي العقلي، وهو ما أكده السهروردي في مقدمة كتابه "حكمة الإشراق" أنه لطالب البحث والتأله[1] غير أن هذا التمييز لا يكفي إذ إن نظرية الاتصال لدى كل من الفارابي وابن سينا تقوم على أساس فلسفي لتنتهي إلى الاتصال بالعقل الفعال والتلقي المباشر عنه، وكذلك فإن المتصوف المغربي ابن سبعين اعتبر المنطق والفلسفة والفقه والكلام خطوة في طريق التحقيق.

ثانياً: فكرة إشراق الأنوار الإلهية على النفس الإنسانية، وهذه الفكرة ليست بجديدة في تاريخ التصوف إذ إن فكرة الأنوار الإلهية وإشراقها على أنفس من تهيأ لتلقيها ليست بجديدة، بل هي مشهورة عند معظم الصوفية، ومن تحدث عن المعرفة الذوقية من الفلاسفة، ويذكر هنا كتاب "أوثولوجيا" – والذي يعد من المصادر الرئيسية في فكر السهروردي والذي تتكرر فيه فكرة النور والإشراق وكذلك رسالة "مشكاة الأنوار" للغزالي والتي كان لها أثر واضح في فكر السهروردي الإشراقي.

غير أن ما يميز السهروردي هو جمعه بين الخاصتين، واستناد الثانية منهما على الأولى، إذ يمثل الأساس الفلسفي لديه مرحلة أولى ممهدة لمرحلة الإشراق، فالإشراق يستند إلى أساس فكري ونظري وطالبه ينبغي أن يكون قد قطع عقبات العلم والبحث «حكمة الإشراق: الذي لا يليق الشروع فيه إلا بعد قطع عقبات العلم والامتلاء من الحكمة المشهورة والعلم المتداول، لكونه خلاصة الحكمة ولب العلم»[2] ولقد سبقت الإشارة إلى أن حكيم الإشراق ذكر في مقدمة كتابه "حكمة الإشراق" أن هذا الكتاب موجه لطالبي التأله والبحث، فحكمة الإشراق محاولة لتوحيد نوعي المعرفة أي إن «حكمة الإشراق قائمة على كل من الاستدلال البحثي والحدس العقلي، كل من التمرس الرسمي للعقل وتطهير النفس»[3] فهي تجمع بين الاستدلال

---

[1] السهروردي، **حكمة الإشراق**، ص١٢.

[2] الشهرزوري، **شرح حكمة الإشراق**، ص٧.

[3] نصر، سيد حسين، **ثلاثة حكماء مسلمين**، ترجمة صلاح الصاوي ومراجعة ماجد فخري، دار النهار، بيروت، ط٢، ١٩٨٦، ص٨٥.

العقلي والكشف القلبي، وهاتان الحكمتان – في نظر السهروردي – لا تعارض حقيقي بينهما، إذ هما ليستا على طرفي نقيض، ولا يوجد انفصال تام بين المعرفة العقلية والمعرفة الصوفية — أو بين عقل برهاني وعقل عرفاني – بل الحكمة واحدة لا تتجزأ، والفلسفة التي لا تؤدي إلى تجربة صوفية عبث وباطل، والتجارب الصوفية التي لا يدعمها زاد فلسفي قوي تنتهي بالوهم والضلال.

فالسهروردي لم يرفض فلسفة أرسطو والاتجاهات الفلسفية العقلية والبحثية وإنما أبقى عليها على اعتبار أنها مرحلة أولى ممهدة للحكمة الحقيقية ومقدمة لما يليها، وأداة العلم في هذه الفلسفة ألا وهو المنطق إنما يمثل مرحلة نحو عالم الإشراق، فمنطق أرسطو صحيح في عالم الكثرة وأما عالم الوحدة فيحتاج إلى منطق آخر منطق المحقق كما يسميه ابن سبعين أو المنطق الإشراقي عند السهروردي «والآلة المشهورة الواقية للفكر جعلناها هاهنا مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد كثيرة الفوايد وهي كافية للذكي ولطالب الإشراق»[1] لكن قصور المنطق الأرسطي عن الوصول إلى المعرفة الحقة جعل السهروردي يعمد إلى نقده ومحاولة إصلاحه ليتلاءم مع منحاه الإشراقي، والذي هو السبيل الحق والمعرفة اليقينية.

ولا بد من الإشارة إلى ميزة هامة في فلسفة الإشراق أكدها السهروردي في كتابه "حكمة الإشراق" ومن سار على نهجه من تلامذته وشارحيه ألا وهي الطابع الكوني الكلي لهذه الحكمة وذلك من خلال ربط كافة الاتجاهات الإشراقية في تاريخ الإنسانية معاً بدءاً من هرمس، والذي تتفرع الحكمة من بعده باتجاهين: أحدهما عبر فارس وحكمائها وصولاً إلى متصوفة الإسلام كالبسطامي والحلاج . والآخر عبر مصر واليونان وبواسطة الفيثاغورية والأفلاطونية والأفلوطينية وصولاً إلى متصوفة الإسلام كذي النون المصري والتستري. ويعود هذان الفرعان ليلتقيا ثانية في شخص السهروردي ذاته[2] ولذا فليس من المستغرب أن نجد الكثير من المؤثرات اليونانية والهرمسية والزرادشتية في هذا النوع من التصوف الفلسفي «ولما كان هذا اللون من التصوف ممتزجاً بالفلسفة، فإنه قد تسربت إليه بذلك فلسفات أجنبية متعددة، يونانية وفارسية وهندية ومسيحية، وذلك لا ينفي أصالته، لأن صوفيته تمثلوا هذه

---

[1] السهروردي، **حكمة الإشراق**، ص ١٣.

[2] نصر، **ثلاثة حكماء مسلمين**، ص٧٩ . وهذه السلسلة من الحكماء يوضحها الشهرزوري في **روضة الأفراح ونزهة الأرواح** و الذي يمثل تاريخاً للفكر الفلسفي من وجهة نظر إشراقية .

يونانية وفارسية وهندية ومسيحية، وذلك لا ينفي أصالته، لأن صوفيته تمثلوا هـذه الثقافات وحافظوا في نفس الوقت على استقلالهم في مذاهبهم باعتبارهم مسلمين، وهذا يفسر لنا جهودهم في الملاءمة بين المذاهب الأجنبية عنهم والإسلام، وهي جهود واضحة في مصنفاتهم، كما يفسر لنا أيضاً وجود تلك المصطلحات الفلسفية الأجنبية في مصنفاتهم والتي غيروا كثيراً في معانيها الأصلية، بما يتلاءم ومذاهبهم الصوفية الإسلامية»[1] هذا النوع من التصوف الفلسفي ظهر بوضوح في القرنين السادس والسابع الهجريين ومن أبرز ممثليه الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي، وعبد الحق ابن سبعين، وشيخ الإشراق، ويتميز بلغته الرمزية الغامضة ويعتمد على الرمز والإشارة «كلمات الأولين مرموزة وما رد عليهم، وإن كان متوجهاً على ظاهر أقاويلهم لم يتوجه على مقاصدهم، فلا رد على الرمز»[2] وأغلب متفلسفة الصوفية كانوا ذوي معرفة موسوعية وثقافة متعددة التكوين ومتباينة المصادر و« عناية أصحابه كانت متجهة أساساً إلى وضع نظريات في الوجود على دعائم من الذوق، ينطلقون منها إلى تلوين كل مسائل تصوفهم الأخرى بلونها»[3].

وهذا الانطلاق من دعائم ذوقية تؤسس لكل النواحي الصوفية الأخرى تظهر أوضح ما تظهر عند السهروردي، وتؤسس لمفهوم وحدة العلم عنده على اعتبار أن «أي علم كان نوع من الإشراق»[4] إذ إن الإشراق الذي يمنح المعرفة للنفوس المهيأة لها هو ذاته الذي يمنحها الوجود، فالإشراق هو أساس الوجود وأساس المعرفة، فنظرية السهروردي في الوجود النوراني ترتبط بشكل صميمي بنظريته في المعرفة.

---

[1] التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي، **مدخل لدراسة التصوف الإسلامي**، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٤، ص٢٢٧.

[2] السهروردي، **حكمة الإشراق**، ص١٠.

[3] التفتازاني، **مدخل لدراسة التصوف الإسلامي**، ص٢٢٩.

[4] نصر ، سيد حسين، **"شيخ الإشراق"، في الكتاب التذكاري لشيخ الإشراق**، إشراف إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤، ص٣٤.

ج . المعرفة والوجود الإشراقي

وضوح الأثر الفارسي باعتباره أحد المصادر الأساسية المكونة لفكر السهروردي وخاصة الرموز الزرادشتية، لا يعني أنه ثنائي بحال من الأحوال، ففكرة النور وهي الفكرة المركزية عند السهروردي تختلف عن فكرة النور والظلام الفارسية القديمة، فالسهروردي لا يقول بوجودين: نور وظلام وإنما هو وجود واحد متدرج من نور الأنوار حتى الظلمة، والظلمة ليست إلا نوراً مضمحلاً، أو عدم النور «ليست الظلمة إلا عبارة عن عدم النور فحسب»[1] فالوجود بأسره عند السهروردي نور تتفاوت درجات شدته وهو واضح بذاته ولا يحتاج إلى تعريف، فلا شيء أظهر منه، ولا شيء أغنى منه عن التعريف، ومصدر الوجود كله هو النور المحض أو "نور الأنوار" وهو الذات الإلهية، وتتفاوت درجات الموجودات وقيمتها حسب اقترابها من النور الأعلى وحسب نورها الذاتي فالنور العارض للموجودات في حقيقته واحد وإنما تختلف حقيقته بالكمال والنقصان وبأمور خارجه، وحتى الطبيعيات عنده قائمة على النور فجميع الأجسام درجات متفاوتة من النور والظلمة[2].

وأول ما يصدر عن نور الأنوار نور قائم مدرك لذاته ولبارئه وهو واحد لا كثرة فيه وليس بجسم ولا عرض ولا نفس «وهو النور الإبداعي الأول، لا يمكن أشرف منه، وهو منتهى الممكنات، وهذا الجوهر ممكن في نفسه، واجب بالأول، فيقتضي بنسبته للأول ومشاهدة جلاله جوهراً قدسياً آخر، وبالنظر إلى إمكانه ونقص ذاته بالنسبة إلى كبرياء الأول جرماً سماوياً. وهكذا الجوهر القدسي التالي يقتضي بالنظر إلى ما فوقه جوهراً مجرداً، وبالنظر إلى نقصه جرماً سماوياً، إلى أن كثرت جواهر مجردة مقدسة عقلية، وأجسام بسيطة»[3] وكل نور عال في المرتبة يشرف على ما تحته في المرتبة، وكل نور سافل في المرتبة يقبل الشعاع النوري مما فوقه مرتبة مرتبة، فيقبل الشعاع من نور الأنوار بتوسط كل واحد من الأنوار التي

---

[1] السهروردي، **حكمة الإشراق**، ص١٠٧.

[2] يرى الدكتور أبو ريان إن فكرة الطبيعة الواحدة التي تشمل الموجودات جميعاً بدءاً من نور الأنوار حتى الظلمة، بشكل وحدة شاملة للموجودات، وذلك مما يمهد تمهيداً مباشراً لفكرة وحدة الوجود عند ابن عربي، أبو ريان، محمد علي، **أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي**، دار المعرفة الجامعية، ط٢، ١٩٦٩، ص١٤١.

[3] السهروردي، **هياكل النور**، تعليق حسن السماحي، دار الهجرة، دمشق، ط١، ١٩٩٣، ص٥٠.

فوقه في المرتبة «فالنور المجرد الغني واحد وهو نور الأنوار، وما دونه يحتاج إليه ومنه وجـــوده، فلا ند له ولا مثيل له، وهو القاهر لكل شيء ولا يقهره ولا يقاومه شيء، إذ كل قهر وقـــوة وكمال مستفاد منه»[1] فالواحد الحقيقي لا يصدر عنه من حيث هو كذلك أكثر من معلـــول واحد، وأول صادر عن نور الأنوار نور مجرد واحد، ومن هذا النور المجرد الأقرب يحصل برزخ ونور مجرد – برزخ من حيث فقره في نفسه ونور من حيث غناه بالأول – وتتـــابع سلـــسلة الأنوار والبرازخ «الكون كله في الحقيقة سلسلة مستمرة من دوائر الوجود، وكلها تعتمد على النور الأصلي، والأقرب منها إلى المبدأ تتلقى تجليات وأنوار أكثر من تلك الأكثر بعداً، وكـــل تنوعات الوجود في كل دائرة، وبل والدوائر نفسها، تتلقى النور عبر عدد غير محـــدود مـــن التجليات الوسيطة»[2] ولا تتوقف سلسلة الأنوار عند الأفلاك التسعة والعالم العنصري كما في نظريات المشائين فهو يرفض حصر الأنوار بالتسعة وإنما سلسلة الأنوار لا متناهية[3] فـــالحق أن الأنوار المجردة القاهرة الصادرة عنها الأجرام الفلكية كثيرة جداً أكثر من عـــشرة وعـــشرين، ومائة ومائتين وألف ومائة ألف... تعدد إلى عدد كبير، ففيض العقول أو الأنوار كما يسميها السهروردي مستمر.

هذا هو الطابع العام لنظرية الإشراق عند السهروردي بخطوطه العامة، وجلـــي أنـــه ذو طابع مشائي إسلامي يقوم على أساس نظرية الفيض، فالواحد لا يـــصدر عنـــه إلا واحـــد، والأنوار وسائط للخلق أو الإيجاد، وفي تفسيره لصدور الكثرة عن الوحـــدة يـــستخدم آراء المشائين في الوجوب والإمكان، ولذا عده ابن سبعين من المشائين الذين لم يصلوا إلى التحقق[4].

ولما كانت الطبيعة النهائية للوجود كله هي النور، لم يكن هناك تمايز بين وسائل المعرفـــة ووسائل الإيجاد «فالشعاع الذي يشيد الوجود هو الذي يحمل المعرفة للموجود الذي يـــشرق عليه وهكذا تنتظم الوجود نطاقات من الأشعة المشرقة التي تلقي المعارف على الموجودات التي

---

[1] السهروردي، **حكمة الإشراق**، ص١٢٢.

[2] إقبال، محمد، **تطور الفكر الفلسفي في إيران**، ترجمة محمد السعيد جمال الدين وحسن محمود الشافعي، الدار الفنيـــة، د.م، ط١، ١٩٨٩، ص١٠٢.

[3] للتوسع انظر: **شرح حكمة الإشراق**، "فصل في كيفية صدور الكثرة عن الواحد وترتيبها "، ص٣٥٧.

[4] ابن سبعين، عبدالحق، **"الرسالة الفقيرية"في رسائل ابن سبعين** ، تحقيق عبدالرحمن بدوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة، ١٩٥٦، ص١٤.

تشرق عليها»[1] فالإشراق يوجد النفس ويلقي إليها المعرفة، والنفس البشرية تتلقى الإشراق عن طريق نور الأنوار مباشرة وعن طريق الأنوار الأخرى تدرجاً حتى روح القدس أو العقل الفعال وهو المكلف بالمعرفة الإنسانية «يتم الإدراك عن طريق الأشعة النورانية الفائضة، فالعقول تتلقى العرفان كل مما هو أعلى منه درجة فالأسفل يتجه نحو الأعلى في حركة مشاهدة، والأعلى يتجه إلى الأسفل في حركة إشراق، وكل نور يتصل بنور الأنوار عن طريق الأنوار التي تفصل بينه وبين الواحد، ثم يتصل به أيضاً مباشرة، ويزداد التنوير أو الإشراق كلما اقترب العقل من نور الأنوار، وغاية الأنوار الاتصال بالواحد عن كثب فيزداد ما تستقبله من إشراق وعرفان، والنفس الإنسانية تبلغ أسمى مرتبة حينما تتشبه بالأنوار العليا وتحيا بجانبها في عالم الثبات والأبدية»[2]، ولا يعني ذلك أن علاقة النفس بالموضوع المعروف علاقة سلبية، فالنفس ذاتها نور، ولذا فهي تشرق على الموضوع المدرك، فالسهروردي «يقر بعنصر فاعل في المعرفة الإنسانية، إن علاقتنا بموضوع معرفتنا ليست مجرد علاقة انفعالية تماماً، فالنفس الفردية، لكونها نفسها نوراً، تنير الموضوع أثناء فعل المعرفة»[3]، وهذا ما يوضحه السهروردي في رسالة"لغة النمل" من أن النفس الإنسانية لما كانت ذاتها نوراً فإنها تسعى للعودة نحو الأنوار، فكل الأشياء تنجذب نحو أصلها[4]. فالمعرفة الصوفية تقوم على إشراق من العقل الفعال أو رب النوع الإنساني على النفس الإنسانية، هذه النفس التي عليها المجاهدة من أجل تجردها عن المحسوسات للترقي في سلم الوجود والاقتراب من نور الأنوار وتلقي المزيد من النور من عالم الأنوار عالم المجردات والمعقولات. استناداً إلى هذه الرؤية الإشراقية وعناصرها المختلفة، نجد أن السهروردي نظر إلى المنطق من ناحيتين:

١- اعتباره مرحلة ضرورية ممهدة للإشراق، يبدأ من خلاله العقل بالتمرس على المجردات والمعقولات المنطقية، ويترقى شيئاً فشيئاً من عالم الحس والمادة إلى عالم المعقولات والمجردات حتى يصبح مهيئاً لمعاينة الأنوار المجردة وتلقي الإشراق منها.

---

[1] أبو ريان، **أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي**، ص٢٩٩.

[2] **المرجع ذاته**، ص٣٠٥.

[3] إقبال، **تطور الفكر الفلسفي في إيران**، ص١٠١.

[4] السهروردي، **لغة النمل** ، ترجمة عادل محمود بدر، جريدة أخبار الأدب، ١ديسمبر، ٢٠٠٢، العدد ٤٩٠، الفصل الأول.

٢- لما كان المنطق بمرحلة في طريق الإشراق، وجب تجاوزه للانتقال إلى ما بعده، لذا كان لا بد من نقده ومحاولة إصلاحه ليتفق مع رؤية السهروردي الإشراقية.

وسيتضح ذلك بشكل مفصل في الفصول القادمة المتعلقة بنقد المنطق الأرسطي من خلال مباحثه الأساسية في التعريفات والقضايا والأقيسة.

وفيما يلي عرض لنموذج أخر من التفكير يختلف جذرياً عن الرؤية الإشراقية، ليتضح من خلال المقارنة بينهما أثر هذا الاختلاف في أسلوب نقد المنطق ووسائله.

ابن تيمية: (٦٦١-٧٢٨هـ) (١٢٦٣-١٣٢٩م)

أ. حياته ومؤلفاته

تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، ولد في العاشر من شهر ربيع الأول عام ٦٦١ هـ في منطقة حران شمال شرق بلاد الشام، ونزح مع أسرته إلى دمشق في السنوات الأولى من عمره تحت ضغط الاجتياح المغولي لهذه البلاد، ونشأ في بيئة علمية، إذ كان أبوه وجده من علماء الحنابلة وسادتهم في الشام، فدرس مختلف العلوم والفنون منذ صباه وبرع فيها «لم يزل منذ إبّان صغره مستغرق الأوقات في الجد والاجتهاد، وخَتَم القرآن صغيراً، ثم اشتغل بحفظ الحديث والفقه والعربية، حتى برع في ذلك، مع ملازمة مجالس الذكر وسماع الأحاديث والآثار... وقلّ كتاب من فنون العلم إلا وقف عليه، وكان الله قد خصه بسرعة الحفظ وإبطاء النسيان، لم يكن يقف على شيء، أو يستمع لشيء غالباً إلا ويبقى على خاطره، إما بلفظه أو معناه، وكأن العلم قد اختلط بلحمه ودمه وسائره»[1] ويقول عنه ابن تغري بردي «إمام عصره بلا مدافعة في الفقه والحديث والأصول، والنحو واللغة، وغير ذلك»[2] غير أن آراءه المستقلة واجتهاداته الخاصة جلبت عليه خصوماً كثيرين من الفقهاء

---

[1] البزاز، عمر بن علي، **الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية**، تحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٤، ٢٠٠٢ م، ص١٩.

[2] ابن تغري بردى، جمال الدين يوسف، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، ج٧، تعليق محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٢، ص١٩٦.

والصوفية وأهل الحديث والكلام والفرق المختلفة، فحوكم عدة مرات وهُوجمت أفكاره وآراؤه وأقيمت له العديد من المجالس لمناقشة عقيدته، واستعدوا عليه الحكام فسجن عدة مرات في القاهرة والإسكندرية ودمشق، إلى أن اعتقل ومات وهو سجين في قلعة دمشق عام ٧٢٨ هـ، واختلف الناس في شأنه فمنهم من عاداه وخاصمه ووصل الأمر لتكفيره واتهامه بالزندقة والتجسيم، ومنهم من جعله من كبار المجتهدين المجددين[1].

وقد امتاز ابن تيمية بعلمه الموسوعي وثقافته الواسعة، فترك الكثير من المؤلفات - يقال إنها تزيد عن الثلاثمائة- في مختلف العلوم من تفسير وحديث وفقه وأصول وعقيدة وكلام وفلسفة ومنطق... وغيرها الكثير. ومن أهمها: منهاج السنة النبوية، منهاج الاستقامة والاعتدال، الفرق بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، الرسالة التدمرية، العقيدة الواسطية، الفتاوى، السياسة الشرعية، درء تعارض العقل والنقل، الواسطة بين الخلق والحق، الرد على المنطقيين... وغيرها كثير ذكرت في الكتب التي تؤرخ لحياة الشيخ[2].

---

[1] «وافترق الناس فيه شيعاً، فمنهم من نسبه إلى التجسيم لما ذكر في العقيدة الحموية والواسطية وغيرهما من ذلك... ومنهم من ينسبه إلى الزندقة لقوله أن النبي ﷺ لا يستغاث به... و منهم من ينسبه إلى النفاق... ونسبه قوم إلى أنه يسعى في الإمامة الكبرى فإنه كان يلهج بذكر ابن تومرت ويطريه ...» العسقلاني، أحمد ابن حجر، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، ج١، تحقيق محمد سيد جاد الحق، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ص١٦٥. ومنهم من يصفه بالمجتهد المطلق، وشيخ الإسلام كابن العماد الحنبلي في شذرات الذهب وغيره من الأعلام الذين= =ذكر ابن العماد الكثير من أقوالهم فيه، ابن العميد الحنبلي، عبد الحي بن أحمد بن محمد، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ج٨، تحقيق محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، ط١، ١٩٩١، ص١٤٢.

[2] من أهم المراجع حول ترجمة ابن تيمية:

- البزاز، عمر بن علي، **الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية**، تحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٤، ٢٠٠٢م.
- ابن عبدالهادي، محمد بن أحمد، **العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، تحقيق محمد حامد الفقي، مطبعة حجازي، القاهرة، ١٩٣٨ .
- ابن ناصر الدين الدمشقي، محمد بن أبي بكر، **الرد الوافر**، تحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٧٣ .
- الكرمي، مرعي بن يوسف، **الكواكب الدرية في مناقب المجتهد ابن تيمية**، تحقيق نجم عبدالرحمن خلف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٦.
- ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج٩، ص٣٨٧.
- الكتبي، محمد شاكر، **فوات الوفيات**، ج١، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، ص٧٤ .
- العسقلاني، أحمد ابن حجر، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، تحقيق محمد سيد جاد الحق، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ج١ .
- الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك، **أعيان العصر وأعوان النصر**، ج١، تحقيق علي أبو زيد وآخرون، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٩٩٨، ص٢٣٣.
- ابن رجب،عبدالرحمن بن أحمد، **الذيل على طبقات الحنابلة**، ج٤، تحقيق عبدالرحمن العثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض، ط١، ٢٠٠٥، ص ٤٩١.

لقد كان للعصر المضطرب الذي عاش فيه ابن تيمية أكبر الأثر في حياته وفكره، فالتشتت الداخلي والتهديدات الخارجية جعلت ابن تيمية، ينقم على الفرق والمذاهب المختلفة ويتشدد في موقفه منهم، فهاجم كل من يراه خارجاً عن أصول الكتاب والسنة من مذاهب إسلامية مختلفة وفرق صوفية متنوعة، وجعله استقلاله الفكري يخالف الكثير من مذاهب الفقه السني الأربع، والعقائد الأشعرية وممثليها كالباقلاني والجويني والغزالي والفخر الرازي، وهذا مما زاد من خلافاته ومعاداته من أصحاب هذه المذاهب السنية والتسبب بسجنه غير مرة.

ب . قواعد المنهج السلفي عند ابن تيمية

قامت دعوة ابن تيمية على وجوب إتباع القرآن الكريم والسنة النبوية بشكل أساسي وهو يستند في ذلك على أقوال السلف الصالح في فهمهم لهذه المصادر «ينصرف مدلول السلف إلى معنيين: أحدهما تاريخي وهو يشير إلى السلف الصالح من الصحابة والتابعين من الصدر الأول للإسلام، وقد يتسع قليلاً فيشمل العصور الثلاثة الأولى: أي الصحابة والتابعين وتابعيهم، ثم أصبح مع التطور التاريخي لظهور الفرق الإسلامية منحصراً في المدرسة السلفية التي حافظت على العقيدة والمنهج الإسلامي طبقاً لفهم الأوائل الذين تلقوه جيلاً بعد جيل، وأبرز سماتهم هو التمسك بمنهج النقل»[1].

وهو منهج عام اتبعه ابن تيمية في فروع الدين كما اتبعه في الأصول، وأبرز ملامح هذا المنهج السلفي عند ابن تيمية:

- ومن المراجع الحديثة:
- ابن تيمية لمحمد أبو زهرة.
- ترجمة شيخ الإسلام ابن تيمية، محمد كرد علي.
- شيخ الإسلام ابن تيمية سيرته وأخباره، صلاح الدين المنجد.
- ابن تيمية، محمد يوسف موسى.
- الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل، محمد السيد الجليند .
- محمد رشاد سالم وتحقيقاته لمؤلفات ابن تيمية .

[1] حلمي، مصطفى، **ابن تيمية والتصوف**، دار الدعوة، الإسكندرية، ١٩٨٢، ص٧.

١- الاستمداد المباشر للقضايا العقدية من الوحي الإلهي (الكتاب والسنة) بصفته المصدر المتره عن الخطأ «الواجب أن يجعل ما قاله الله ورسوله هو الأصل، ويتدبر معناه ويعقل، ويعرف برهانه ودليلة إما العقلي وإما الخبري السمعي، ويعرف دلالة القرآن على هذا وهذا»[1] فلا سبيل لمعرفة العقيدة ولا الأحكام إلا من القرآن والسنة المفسرة له، فيؤخذ من الرسول العلوم الإلهية الدينية، ويجعل ما جاء به هو الأصول، ولذلك يجب في الأمور العقدية كالذات والصفات والقدر والتوحيد والإيمان، يجب في كل ذلك التوقف عند ما أثبته الله لنفسه من صفات الكمال، ونفي ما نفاه عن نفسه «الإيمان بما وصف به نفسه في كتابه، وبما وصفه به رسوله محمد ﷺ، من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، بل يؤمنون بأن الله سبحانه "ليس كمثله شيء وهو السميع البصير" فلا ينفون عنه ما وصف به نفسه، ولا يحرفون الكلم عن مواضعه، ولا يلحدون في أسماء الله وآياته، ولا يكيفون ولا يمثلون صفاته بصفات خلقه»[2] فالقرآن يتضمن أصول الدين وفروعه في تفصيل أحياناً وفي إجمال أحياناً أخرى وما جاء مجملاً فصله النبي وعنه أخذ الصحابة، واستناداً على هذا المبدأ الأساسي يصبح العقل مؤيداً ومقرراً لما جاء به النص، وليس له تأويله وإخراجه عن ظاهره، ولا يُقدم شيء عليه «لا يقبل من أحد قط أن يعارض القرآن لا برأيه ولا ذوقه ولا معقوله ولا قياسه ولا وجده»[3] وهذا العنصر ماثل في كل كتبه ورسائله المتعلقة بالتفسير والفقه والأصول والكلام وغيرها، ولا حاجة لكثير تدليل عليه.

٢- إتباع الصحابة ومن تلقى منهم من السلف الصالح في الفهم والتفسير للنصوص الشرعية، وفي فهم الأمور العقدية، حيث كانوا أعلم بمعانيه من أهل العصور التالية «ثم من طريقة أهل السنة والجماعة إتباع آثار رسول الله ﷺ باطناً وظاهراً، وإتباع سبيل السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار»[4] ويقول حول إتباع آراء السلف: «ولهذا كان معرفة

---

[1] ابن تيمية، **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، ج١٣، جمع وترتيب عبدالرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي وابنه محمد، ط١، ١٣٩٨ هـ، ص١٤٥.

[2] ابن تيمية، **العقيدة الواسطية**، تحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٩٩٤، ص٨.

[3] ابن تيمية، **الفرقان بين الحق والباطل**، تحقيق حسين يوسف غزال، دار إحياء العلوم، بيروت، ط١٩٩٠،٤، ص٥١.

[4] **المصدر ذاته**، ص٥٧.

أقوالهم في العلم والدين وأعمالهم خيراً وأنفع من معرفة أقوال المتـأخرين وأعمـالهم في جميع علوم الدين وأعماله كالتفسير وأصول الدين وفروعه، والزهد والعبادة والأخلاق والجهاد، وغير ذلك، فإنهم أفضل ممن بعدهم كما دل عليه الكتاب والسنة، فالإقتداء بهم خير من الإقتداء بمن بعدهم، ومعرفة إجماعهم ونزاعهم في العلم والدين خير وأنفع مـن معرفة ما يذكر من إجماع غيرهم ونزاعهم»[1] فالصحابة تلقوا العلم عن النبي فكانوا أعلم الناس بأمور الدين، وعنهم أخذ التابعون وساروا على نهجهم.

٣- تقديم الشرع على العقل: أي الوقوف بالعقل البشري عند الحدود التي يستطيعها وحفظه في المسائل التي يعجز عن الحركة فيها كالذات والصفات ومسائل القـدر... فهـو لا يهمل العقل ولكن لا يثق به ثقة تامة وإنما يجب تقييده بالشرع « فهو لا يهمل العقل، بل يطلبه، ولكن يكون تابعاً لا متبوعاً ومحكوماً بالقرآن ومقدماته في الاسـتدلال، ولا يكون حاكماً على أدلة القرآن ومنهاج القرآن»[2] وإذا حصل تعارض بين العقل والشرع فالشرع مقدم «إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع، لأن العقل مـصدق للشرع في كل ما أخبر به، والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر بـه، ولا العلـم بصدقه موقوف على كل ما يخبر به العقل»[3] ودلالة النص ليست شرعية فقط وإنما هي شرعية وعقلية، شرعية بدلالة النص، وعقلية لإمكان إدراك صحتها بـالنظر العقلـي الصحيح . فابن تيمية أراد تحديد العقل في مجاله الخاص، ولكن المشكلة في تاريخ الفكر تتمثل في تحديد هذا المجال، وهو يرى أن الكثير من المفكرين قد جاوزوا بالعقل حدود قدرته وأسرفوا في التأويل نصرة له، لذا كان يجب تحديد مفهوم التأويل.

٤- التأويل: وجد ابن تيمية أن التأويل يقال على ثلاثة أوجه «التأويل في اصطلاح كثير من المتأخرين هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقتـرن بذلك... والمعنى الثاني: أن التأويل هو تفسير الكلام – سواء وافق ظاهره أو لم يوافقـه وهذا هو التأويل في اصطلاح جمهور المفسرين وغيرهم... والمعنى الثالث: أن التأويل هو

---

[1] ابن تيمية، **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، ج١٣، ص٢٤.

[2] أبو زهرة، محمد، **ابن تيمية حياته وعصره، آراؤه وفقهه**، دار الفكر العربي، ط١، ١٩٥٢، ص ٢١٥ .

[3] ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، ج١، تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، ط١، ١٩٧٩، القسم الأول، ص١٣٨.

الحقيقة التي يؤول الكلام إليها، وإن وافقت ظاهره، فتأويل ما أخبر الله به في الجنة من الأكل والشرب واللباس والنكاح وقيام الساعة وغير ذلك – هو الحقائق الموجودة أنفسها، لا ما يتصور من معانيها في الأذهان، ويعبر عنه باللسان، وهذا هو التأويل في لغة القرآن، كما قال تعالى عن يوسف أنه قال ﴿ يَا أَبَتِ هَـذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا ﴾ يوسف/١٠٠ وقال تعالى ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ ﴾ الأعراف /٥٣»[١] فابن تيمية لم يرفض مطلق التأويل وإنما المعنى المتأخر للتأويل القائم على صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به، وهو التأويل الكلامي الذي وجده مخالفاً لمعنى التأويل القرآني «وأما استعمال التأويل بمعنى أنه صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به أو متأخر أو لمطلق الدليل، فهذا اصطلاح بعض المتأخرين، ولم يكن في لفظ أحد من السلف ما يراد منه بالتأويل هذا المعنى»[٢] فمفهوم التأويل في القرآن وكما فهمه السلف يختلف عن الاستخدام المتأخر لدى الفلاسفة والمتكلمين وغيرهم، القائم على اتخاذ العقل أصلاً مقدماً على النص في حال ظهور تعارض وتأويل النص بما يوافق العقل «فالتأويل عند المتكلمين بعامة يقتضي اتخاذ العقل أصلاً في التفسير مقدماً على الشرع، فإذا ظهر تعارض بينهما فينبغي تأويل النصوص إلى ما يوافق مقتضى العقل، ولكن السلف على العكس – كما يذكر شيخ الإسلام – احتكموا إلى الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية مكتفين بها، فطوعوا المفاهيم العقلية لها»[٣] وإن كان ابن تيمية لا يرى أن العقل الصريح قد يعارض النقل الصحيح، وإن حدث معارضة فمردها إما إلى عدم العلم بالنص أو الخطأ في فهمه أو أن الخطأ في الاستدلال العقلي.

٥- تكامل النظرة إلى عناصر الإيمان والتوحيد، أي الاعتقاد والعمل "العبادة" فالعبادات جزء أساسي من الإيمان «الإيمان قول وعمل: قول القلب واللسان وعمل القلب واللسان

---

[١] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج٥، الرسالة الحموية، ص٣٥.

[٢] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج٥،شرح حديث النزول، ص٣٤٩.

[٣] حلمي، مصطفى، **قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي**، دار الدعوة، الإسكندرية، ط ٤، ١٩٩١، ص١٩٢.

والجوارح»[1] وهو بذلك إنما يبغي الرد على الكثير من الفرق الكلامية والصوفية التي ترى أن الإيمان مجرد عمل قلبي «ومن هذا الباب أقوال السلف وأئمة السنة في تفسير "الإيمان" فتارة يقولون: هو قول وعمل، وتارة يقولون: هو قول وعمل ونية، وتارة يقولون: قول وعمل ونية وإتباع السنة، وتارة يقولون: قول باللسان واعتقاد بالقلب وعمل بالجوارح، وكل هذا صحيح»[2] فلا يجوز التفريق بين الإيمان والعمل – كما هي الحال عند بعض الفرق الكلامية كالمرجئة – «ومن هنا يظهر خطأ قول "جهم بن صفوان" ومن اتبعه حيث ظنوا أن الإيمان مجرد تصديق القلب وعلمه، و لم يجعلوا أعمال القلب من الإيمان وظنوا أنه قد يكون الإنسان مؤمناً كامل الإيمان بقلبه، وهو مع هذا يسب الله ورسوله، ويعادي الله ورسوله، ويعادي أولياء الله، ويوالي أعداء الله ويقتل الأنبياء ويهدم المساجد... وهذا القول مع أنه أفسد قول قيل في الإيمان، فقد ذهب إليه كثير من "أهل الكلام والمرجئة" وقد كفّر السلف –كوكيع بن الجراح وأحمد بن حنبل وأبي عبيد وغيرهم – من يقول بهذا القول»[3].

٦- رفض طرق الاستدلال المخالفة للأساليب القرآنية، وذلك بالاعتماد على المنهج القرآني في تقرير العقائد «العلم الإلهي لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيلي يستوي فيه الأصل والفرع، ولا بقياس شمولي تستوي فيه أفراده، فإن الله سبحانه ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ فلا يجوز أن يمثّل بغيره، ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوي أفرادها»[4] ولكنه يستخدم في حقه سبحانه قياس الأوْلى، سواء كان تمثيلاً أو شمولاً كما قال تعالى ﴿ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ الروم /٢٤ وهو قياس يقوم على أن تصور الكمال للمخلوق، يؤدي لاستحقاق الله لذلك الكمال لا بدرجته المتصورة عند المخلوق بل بدرجة أسمى لأنه سبحانه أولى بالكمال من عباده «كل كمال ثبت للممكن أو المحدث، لا نقص فيه بوجه من الوجوه –وهو ما كان كمالاً للموجود غير مستلزم للعدم– فالواجب القديم أولى به، وكل كمال لا نقص فيه بوجه

---

[1] ابن تيمية، **العقيدة الواسطية**، ص ٤٨.

[2] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج٧، كتاب الإيمان، ص١٧٠.

[3] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج٧، كتاب الإيمان، ص ١٨٨.

[4] ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، ج١، ص٢٩.

من الوجوه ثبت نوعه للمخلوق المربوب المعلول المدبَّر فإنما استفاده من خالقه وربه ومدبره، فهو أحق به منه، وأن كل نقص وعيب في نفسه – وهو ما تضمن سلب هذا الكمال إذا وجب نفيه عن شيء ما من أنواع المخلوقات والممكنات والمحدثات: فإنه يجب نفيه عن الرب تبارك وتعالى بطريق الأوْلى، وأنه أحق بالأمور الوجودية من كل موجود، وأما الأمور العدمية فالممكن المحدث بها أوْلى»[1] وهذه – برأي ابن تيمية – هي طريقة السلف والأئمة في المطالب الإلهية، وبذلك جاء القرآن في تقرير أصول الدين في مسائل التوحيد والصفات والمعاد ونحو ذلك، بينما كانت أقوال المتكلمين والفلاسفة في هذه المطالب الإلهية كلها تناقضات ويغلب عليها الحيرة والاضطراب، نتيجة فساد أدلتهم وطرقهم.

ما تقدم لا يشكل بسطاً لمنهج ابن تيمية وآرائه وأفكاره، وإنما هو إشارة إلى أبرز ملامح هذا المنهج والذي طبقه ابن تيمية في كل المجالات التي تناولها بالبحث من فقه وتفسير وأصول وعقيدة ... وغيرها، ومع التنبيه إلى أن كل علم من هذه العلوم إضافة إلى المبادئ العامة التي أشرنا إليها له قواعده الخاصة ومنطلقاته المرتبطة بطبيعة الموضوع المدروس ذاته.

وانطلاقاً من هذه القواعد العامة سيتركز نقده على مباحث المنطق الأرسطي، وسيظهر أثر هذا المنهج السلفي واضحاً في هذا النقد خلال الفصول القادمة.

---

[1] المصدر ذاته، ج١، ص٢٩.

الْبَابُ الثَّانِي

الفصل الأول

مبحث التعريفات

أولاً: مبحث التعريفات عند أرسطو والمشائين

أ. مشكلة الكليات

ب. الذاتي والعرضي

ج. الماهية والوجود

د. المقولات

ثانياً: مبحث التعريفات عند السهروردي

أ. نقد التعريفات عند المشائين

ب. التعريفات عند السهروردي

ثالثاً: مبحث التعريفات عند ابن تيمية

أ. نقد التعريفات عند المشائين

ب. التعريفات عند ابن تيمية

وصل الأورغانون إلى العالم الإسلامي مع شروح وتفاسير مختلفة، يونانية وسريانية، ولـذا فإن النقد الذي وجه للمنطق الأرسطي لم يكن يستهدف منطق أرسطو كما تركه صاحبه، بل منطق أرسطو كما تجلى لدى الشرّاح الإسلاميين أو ما يعرف بالمشائين، مشبعاً بتأثيرات تلاميذ أرسطو، ومتأثراً بالرواقية، والأفلاطونية المحدثة، ومتطبعاً بالثقافة الإسلامية العربية، وبشكل خاص كما تجلى لدى الفارابي وابن سينا والغزالي، فهذا المنطق «لا بد من رؤيته في لحظته الزمنية، متأثراً بالثقافة اليونانية نقلاً وتطبعاً، مكتوباً بالعربية لغة وموسوماً بالمعاني الإسلامية مضموناً ومفهوماً»[1].

وقد تأثر العرب في ترجمتهم للمنطق الأرسطي بالتقاليد السريانية من حيث تنظيم الأعمال المنطقية على الشكل التالي: المقولات، العبارة، التحليلات الأولى، التحليلات الثانية، الجدل، المغالطات (السفسطة)، الخطابة، الشعر. وهذا المجموع أطلق عليه الأورغانون أي الآلة، ووُضِع إيساغوجي فرفوريوس كمقدمة لهذا المنطق، ثم ما لبث أن عُدّ جزءاً من هذه المدونات المنطقية[2].

غير أن الدراسات المنطقية منذ الفارابي تبحث في المنطق من خلال تقسيمه إلى ثلاثة أقسام: نظرية التصور، ونظرية الحكم، ونظرية الاستدلال، مبتدئاً من إدراك الأشياء المفردة لتكوين التصورات من خلال التعريف، وعبر البحث في العلاقة بين تصورين وارتباطهما سلباً أو إيجاباً تتشكل القضايا، وننتقل إلى نظرية الحكم، ومن خلال القضايا المعلومة نسعى للتوصل إلى المجهول وذلك عن طريق الاستدلال المباشر أو غير المباشر[3]. وأدرج هذا التقسيم ضمن المبحثين الرئيسين: مبحث التصورات ومبحث التصديقات «كل معرفة وعلم فإما تصور وإما تصديق، والتصور هو العلم الأول ويكتسب بالحد، وما يجري مجراه مثل تصورنا ماهية الإنسان،

---

١ العجم، رفيق، **أثر الخصوصية العربية في المعرفية الإسلامية**، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٩٣، ص٩١.

٢ ريشر، **تطور المنطق العربي**، ص١٣٣.

٣ على الرغم من أن البحث الحقيقي في المنطق عند أرسطو هو البرهان، لكن البرهان يستلزم ما يتركب منه وهو القضايا، والقضايا تستلزم بدورها ما تتركب منه وهو الألفاظ أو التصورات، ولذا فقد درجت كتب المنطق – بهدف التوضيح – على البدء بالمفرد ثم يتبعه المركب ثم المركب من المركب.

والتصديق إنما يكتسب بالقياس أو ما يجري مجراه مثل تصديقنا بأن للكل مبدأ»[1] وتقسيم مباحث المنطق إلى تصورات وتصديقات وجد عند الفارابي[2]، وبقي في أغلب كتب الفلاسفة المسلمين، كابن سينا وابن حزم والغزالي والساوي... وغيرهم ممن سار على هذا النهج المشائي في الكتب المنطقية، وأعاده العديد من الباحثين إلى أرسطو نفسه[3]. ولما كان العلم تصوراً وتصديقاً، وعدّ التصديق أو الحجة تابعاً للتصور "القول الشارح" والقول الشارح مؤلف من معان وألفاظ، ولا يمكن فهمه إلا بعد الإحاطة بما ركب منه، لذا وجب البدء بالألفاظ المفردة «فإن لم نتصور معنى ما لم يتأت لنا التصديق به»[4].

وجوهر مبحث التصورات هو التعريفات وما يتعلق بها من الألفاظ المفردة، وأما التصديقات فتتناول القياس والاستدلالات بأنواعهما، وغالباً ما عدّت القضايا مقدمات للقياس دون أن تفرد بشكل خاص «فالبحث النظري بالطالب إما أن يتجه إلى تصور أو إلى تصديق، والموصل إلى التصور يسمى "قولاً شارحاً" فمنه حد ومنه رسم. والموصل إلى التصديق يسمى حجة فمنه قياس ومنه استقراء، وغيره»[5] فالعلم إما علم بذوات الأشياء وهو التصور المُدرَك بالتعريف أو علم بنسب هذه الذوات بعضها لبعض وهو التصديق وأخص أنواعه البرهان.

وفي سبيل بحثنا للنقد الذي وجهه كل من السهروردي وابن تيمية لمختلف مباحث المنطق، سنبدأ بإعطاء فكرة عن المبحث المنطقي الذي سيتناوله البحث لا على سبيل الشرح والتوضيح وإنما بهدف التركيز على مثار الخلاف وتوضيح الجانب الذي كان عرضة للنقد، وهذا ما سيلقي الضوء على الجوانب التي اختارها كل من السهروردي وابن تيمية لتكون هدفاً للنقد، ومن خلال مناقشة هذه الانتقادات سنسعى لتبين دلالة اختيار هذه الجوانب دون غيرها.

---

١ ابن سينا، **النجاة في المنطق والإلهيات**، ج١، تحقيق عبدالرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٩٩٢، ص٩.

٢ «المعارف صنفان تصور وتصديق» الفارابي، أبو نصر، **المنطق عند الفارابي**، كتاب البرهان، تحقيق ماجد فخري، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٧، ص١٩.

٣ النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، ص٤٣. ومهدي شريعتي في مقدمته لكتاب "**رسالتان في التصور والتصديق**"، وهاتان الرسالتان هما للقطب الرازي (ت٧٦٦هـ) والصدر الشيرازي (ت١٠٤٥هـ)، مؤسسة إسماعيليان، قم، إيران، ١٤١٦ هـ، ص٦ وما بعد.

٤ ابن سينا، **منطق المشرقيين**، دار الحداثة، بيروت، ط١، ١٩٨٢، ص٢٩.

٥ الغزالي، أبو حامد، **معيار العلم في المنطق**، شرح أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٠، ص٣٦.

التعريفات عند أرسطو والمشائين

هدف العلم بحسب أرسطو هو إدراك جوهر الشيء وطبيعته الذاتية، أي الوجود الحقيقي المتمثل في الماهيات الثابتة للأشياء، وذلك عن طريق التجريد للوصول إلى الثابت الذي لا يتغير بتغير الأعراض، إذ الجزئيات بلا نهاية فلا يمكن إدراكها «إن لم يكن شيء غير الأشياء الجزئية، و الأشياء الجزئية بلا نهاية، فكيف يدرك علم ما لا نهاية له»[1] وهو في ذلك يؤسس لمفهوم العلم بالكليات الثابتة والتي هي بحسب ابن رشد تشكل مفهوم العلم الضروري «إن لم يكن هاهنا أموراً كلية ثابتة غير متغيرة ولا فاسدة حاصرة للجزئيات التي هي داخلة تحتها لم يكن هاهنا علم ضروري أصلاً»[2] فالعلم لا يرتبط بالعرض بل بالماهية الثابتة، ولذا كان العلم هو إدراك الكليات بعيداً عن الجزئي المتغير القابل للفساد «يعرفهم ها هنا أن الحدود لأشياء باقية من جهة ما هي كليات»[3] والوجود الحقيقي للأشياء يتعين من خلال الهيولى أو المادة الأولى والصورة التي تمنح الشيء وجوده وتميزه «فإن كان للأشياء الطبيعية أسباب ومبادئ، هي عناصر أولى منها تستمد الوجود وبها تكون، لا بالعَرَض، ولكن كل منها وفقاً لتحديدها الجوهري، فإنه بيّن أن عناصر كل كون هي: الموضوع والصورة»[4] فالماهية المكونة لحقيقة الشيء هي ذلك التركيب من المادة المشتركة بين الشيء وغيره، إضافة إلى الصورة المميزة التي تعطي كل موجود وجوده الواقعي المتفرد، ولذا ففي السعي للتوصل إلى ماهية الشيء نطلب الكلي المشترك أي الجنس القريب إضافة إلى الكلي المميز أي الفصل النوعي الذي يفصل ويميز كل نوع ويمنح الشيء وجوده المتميز والمتفرد وذلك ما يشكل الحد «فالحد هو القول الدال على ماهية الشيء»[5].

---

[1] ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، ج١، تحقيق موريس بويج، دار المشرق، بيروت، ط٣، ١٩٨٣، ص٢٣٥.

٢ **المرجع ذاته**، ج١، ص٢٣٧.

٣ **المرجع ذاته**، ج٢، ص٩٨٧.

٤ أرسطو، **الطبيعة**، ترجمة حنين بن اسحق، تحقيق عبدالرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٤، ج١، ص٦٢.

٥ أرسطو، **منطق أرسطو**، الجدل، ج٢، ص٤٩٤. و أيضاً يقول: «يجب على من يحد أن يجعل الشيء في جنسه، ويضيف إليه الفصول، وذلك أنه أولى بالدلالة على جوهر المحدود من كل ما في الفصل» المصدر ذاته، ج٢، ص٦٤٧. و يكرر القول ذاته بعد عدة صفحات «يجب على الذي يحد على الصواب أن يحد بالجنس والفصول» **المصدر ذاته**، ج٢، ص٦٥٧. وكذلك ج٣، ص٧١٦.

وتابع معظم الفلاسفة المسلمون أرسطو في الجانبين المتعلقين بالحد من حيث تركبه من الجنس والفصل، أو من حيث دلالته على الماهية، فالفارابي يقول «والحد... يدل على جوهر الشيء وعلى كل ما به قوام الشيء»[1] لذا فإن كتب المنطق غالباً ما تبدأ بمباحث الألفاظ بهدف توضيح المعاني لنبلغ من خلالها إلى التعريف ومن خلال التعريف -والحد أكمل أنواعه- نصل إلى الماهية.

ولكن لما كان الحد يتكون من "الجنس" وهو الكلي المشترك، و"الفصل" وهو الكلي المميز، فأول ما يجب توضيحه في مبحث الحد هو معنى الكلي، ما المقصود به ؟

أ. مشكلة الكليات

أشار فرفوريوس في المدخل إلى مشكلة الكلي دون أن يعطي فيها رأياً «أقول أولاً فيما يتعلق بالأجناس والأنواع، إنني لن أتعرض للبحث فيما إذا كانت حقائق قائمة بذاتها أو مجرد إدراكات ذهنية، وعلى فرض أنها حقائق ذاتية، هل هي حسية أو غير حسية، وفيما إذا كانت مفارقة أو لا تقوم إلا في المحسوسات ووفقاً لها، فتلك مشكلة مستعصية، تقتضي بحثاً أوسع ومن نوع آخر تماماً»[2] بهذه الإشارة ترك فرفوريوس المشكلة دون جواب لها، لتصبح بذلك إحدى أهم المشكلات الفلسفية وخاصة في العصور الوسطى، فالموجود الواقعي مُدرك بالحس، و لكن المفاهيم الكلية كالجنس والنوع ما طبيعة وجودها؟ إنها تصورات ذهنية، ولكن هل لهذه التصورات الذهنية وجود واقعي كوجود الجزئي المحسوس، أم أن وجودها وجود ذهني فقط؟ نتجت عن محاولة حل هذه الإشكالية اتجاهات ثلاث:

١- **الاتجاه الواقعي أو الشيئي**: يقول إن الألفاظ الكلية تشير إلى شيء حقيقي قائم بذاته في عالم مستقل هو عالم الأفكار المجردة، وما في عقل الإنسان هو صورة عن ذلك الأصل الخارجي وأشهر من قال بذلك أفلاطون وكذلك القديس أنسليم

[1] الفارابي، **المنطق عند الفارابي**، التوطئة، تحقيق رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٥، ص٦٢. ويقول ابن سينا «إن الغرض الأول من التحديد هو الدلالة باللفظ على ماهية الشيء» ابن سينا، **الشفاء**، كتاب المدخل، ج١، ص٤٨.

[2] الصوري، فورفوريوس، **إيساغوجي، في منطق أرسطو**، ج٣، تحقيق عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط١، ١٩٨٠، ص١٠٥٧.

«فالواقعيون، وفي مقدمتهم القديس أنسليم يرون أن الأجناس والأنواع أشياء موجودة، بل هي كل الأشياء لأنها النماذج الأولى للعالم الحسي جميعه»[1].

٢- **الاتجاه التصوري:** والذي اعتبر أن الألفاظ الكلية تشير إلى موجود، ولكنها ليست أشياء ذات وجود واقعي في عالم مستقل، ولا هي تشير إلى الأفراد الجزئية المتعددة وإنما هو وجود ذهني فقط، قائم على الصفات الجوهرية فيها التي يجردها العقل من باقي الصفات المشتركة، فهي فكرة أو تصور قائم على التعميم والتجريد وأشهر من قال بذلك أرسطو، وأصحاب هذا الاتجاه يقولون: «الكليات ليست أشياء ولا ألفاظاً، وإنما هي تصورات ذهنية، وإذاً لها وجود ذهني منطقي، أما خارج الذهن فلا وجود لها بحال»[2].

٣- **الاتجاه الاسمي:** والذي يقول إنه ليس في العالم إلا أفراداً جزئية، وأن معارفنا مستمدة من هذا العالم الجزئي فهي معارف جزئية، واللفظ الكلي هو كأي اسم آخر أشير به إلى هذا الفرد أو ذاك «الألفاظ الكلية مجرد أسماء، أو إن شئت فقل مجرد أصوات (إن كانت منطوقة) لا تدل الواحدة منها إلا على أفراد جزئية في الخارج، وليس لها فوق هذه الأفراد الجزئية أي مدلول على الإطلاق، لا في العقل ولا في عالم آخر»[3] ومن أبرز ممثلي هذا الاتجاه الرواقية ومن المحدثين هيوم وباركلي والمنطقية الوضعية، وسنرى أن ابن تيمية كان يذهب إلى مثل هذا الرأي.

هذه الاتجاهات المختلفة من مفهوم الكلي – قديماً وحديثاً – تشير بوضوح إلى جوهر الاختلافات الفكرية بين أصحاب هذه الاتجاهات، والموقف من هذه الإشكالية ينعكس بشكل واضح في كثير من النواحي الفكرية الأخرى للفيلسوف وأهمها الجانب المنطقي، وهو ما توضح معنا عند الحديث عن بعض جوانب المنطق الرواقي، وخاصة ما يتعلق بالتعريفات والقضايا، وسيتضح ذلك بشكل أكبر مع ابن تيمية الذي أدرك ما لقبوله بالمفهوم الأرسطي للكلي من أثر في مختلف النواحي الفكرية الأخرى.

---

[1] ابن سينا، **الشفاء**، ج١، من مقدمة مدكور، ص٦٣.

[2] ابن سينا، **الشفاء**، ج١، من مقدمة مدكور، ص٦٣.

[3] محمود، زكي نجيب، **المنطق الوضعي**، ج١، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٤، ١٩٦٥، ص١٠٨.

ولما كانت الكليات "جنس، نوع، فصل..." هي التي تقوّم ماهية الشيء، والكلي يتم التوصل إليه من خلال التجريد والتعميم لمعرفة الصفات الذاتية التي تعطي الكلي وجوده، فإن النقطة الثانية الهامة في التعريف هي التمييز بين الذاتي المقوم للشيء – وهو ما يمنح الشيء ماهيته – وبين العرضي.

ب. الذاتي والعرضي

التمييز بين الذاتي والعرضي هو أساس كل تعريف يهدف للتوصل إلى ماهية الأشياء من خلال فرز الصفات الذاتية الدالة على الماهية من بين الصفات العرضية الكثيرة للموجودات الجزئية «كان غرض أرسطوطاليس هو أن يميز بين الذاتي والعرضي، وكان العلم القديم يبحث عن الذاتي ويهمل العرضي، ويعتقد أن التوصل إلى الذات هو التوصل إلى الحقيقة الكاملة، ويرى كذلك أن الأجناس ثابتة ومتمايزة وأن لها دائماً صفات ثابتة أيضاً، وعمل العالم عنده هو أن يكتشف تلك الصفات الثابتة أبداً ودواماً»[1] ولما كان المشاؤون الإسلاميون قد تابعوا أرسطو في التعريف، ودلالته على الماهية، فقد تابعوه أيضاً، بل وبشكل موسع، في التمييز بين الصفات الذاتية للأشياء وهو ما يكون ماهية الشيء وجوهره وبين ما يلحق هذا الجوهر من أعراض غير مقومة «الحد... قول يعرّف ماهية الشيء بالأمور الذاتية التي بها قوامه»[2] فتم تمييز الصفات لدى كل من ابن سينا والغزالي وأغلب المشائين إلى: ١- الذاتي المقوم. ٢- عرضي لازم أو ذاتي غير مقوم. ٣- العرضي.

أما **العرضي** فهو «المحمول الذي ليس بمقوم ولا لازم، فجميع المحمولات التي يجوز أن تفارق الموضوع مفارقة سريعة أو بطيئة، سهلة أو عسرة، مثل كون الإنسان شاباً، وشيخاً،

---

[1] النشار، علي سامي، **المنطق الصوري منذ أرسطو وتطوره المعاصر**، المكتبة التجارية الكبرى، الإسكندرية، ط١، ١٩٥٥، ص١٣١.

[2] ابن رشد، **تلخيص ما بعد الطبيعة**، تحقيق عثمان أمين، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٥٨، ص٤٢. وميز ابن سينا في الإشارات والتنبيهات بين الذاتي والعرضي «قد تكون من المحمولات ذاتية، وعرضية لازمة، وعرضية مفارقة» ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج١، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط٣، د.ت، ص١٥١. ويقول الغزالي في معيار العلم «كل معنى ينسب إلى شيء: إما أن يكون ذاتياً له، مقوماً لذاته أي قوام ذاته به. وإما أن يكون غير ذاتي مقوم، ولكنه لازم غير مفارق. وإما أن يكون لا ذاتياً، ولا لازماً، ولكن عرضياً» الغزالي، **معيار العلم**، شرح أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٠، ص٦٦.

وقائماً، وجالساً»[1] ولكن إذا كان قد تم تمييز العرضي باعتبار أنه ما يجوز أن يفارق، فلماذا لم تعد الصفات غير المفارقة صنفاً واحداً؟ ولماذا جعل من بعضها ذاتي ومن بعضها الآخر لازماً؟ وكيف تم هذا التمييز؟

الكثير من الصعوبات نجمت عن هذه التمييزات[2] وحاول الكثير من الفلاسفة توضيح الفرق بينهما كما يلي:

الذاتي: يقول ابن سينا في النجاة: «الذاتي هو الذي يقوّم ماهية ما يقال عليه»[3] ويوضح ذلك في الإشارات والتنبيهات «لست أعني بالمقوم المحمول الذي يفتقر الموضوع إليه في تحقق وجوده، ككون الإنسان مولوداً، أو مخلوقاً، أو محدثاً، وكون السواد عرضاً. بل المحمول الذي يفتقر إليه الموضوع في تحقق ماهيته ويكون داخلاً في ماهيته جزءاً منها، مثل الشكلية للمثلث، أو الجسمية للإنسان»[4] وزاد الطوسي هذا الأمر توضيحاً في شرحه على الإشارات والتنبيهات من خلال تحديد خصائص ثلاثة للذاتي «لا يخلو تعريف الذاتي من عسر ما، والقدماء قد ذكروا له ثلاث خاصيات:

إحداها: إنه لا يمكن أن يتصور الشيء، إلا إذا تصور ما هو ذاتي له أولاً.

وثانيها: إن الشيء لا يحتاج في اتصافه بما هو ذاتي له إلى علة مغايرة لذاته، فإن السواد هو لون لذاته، لا لشيء آخر يجعله لوناً فإن ما جعله سواداً جعله أولاً لوناً.

وثالثها: إن الذاتي يمتنع رفعه عما هو ذاتي له وجوداً وتوهماً. وهذه الخاصيات إنما توجد للذاتي، عند إحضاره بالبال مع الشيء الذي هو ذاتي له»[5]. وحدد الغزالي الذاتي بأنه «ما لا يرتفع في الوجود والوهم جميعاً»[6] ككون الإنسان حيواناً، فبسلب صفة الحيوانية لن نقدر على فهم الإنسان، فالصفة المقومة لا ترتفع عن الإنسان لا وهماً ولا وجوداً.

---

[1] ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج١، ص١٦٦.

٢ «لعلك تقول: الفرق بين العرضي المفارق، وبين الذاتي، واضح، ولكن الفرق بين الذاتي المقوم وبين اللازم الذي ليس بمقوم، ربما يُشكل» الغزالي، **معيار العلم**، ص٦٦.

[3] ابن سينا، **النجاة**، ج١، ص١٢.

[4] ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج١، ص١٥١.

[5] الطوسي، نصير الدين، **شرح الإشارات والتنبيهات**، ج١، ص١٥٢.

[6] الغزالي، **معيار العلم**، ص٦٦.

أما **العرضي اللازم**: فقد حدده الغزالي بأنه «ما يقبل الارتفاع في الوهم دون الوجود»[1] أي إن اللازم هو مالا يرتفع في الوجود وإن أمكن ارتفاعه في الوهم ويبقى الشيء معه مفهوماً، كصفة المخلوقية للإنسان، إذ سلب صفة الخلق أو الولادة عن الإنسان لا تمنع من تصوره، وإن كان هذا السلب ممكن في الوهم ممتنع في الوجود.

غير إن ابن سينا في النجاة قد أشار إلى الكثير من الصفات المشتركة بين الذاتي والعرضي اللازم فقال إن صفة "ما لا يفارق في الوجود ولا في الوهم" لا تكفي لتحديد المقوم، إذ الكثير من العرضيات لا تفارق لا في الوجود ولا في الوهم «و لا يكفي في تعريف الذاتي أن يقال: إن معناه ما لا يفارق. فكثير مما ليس بذاتي لا يفارق ولا يكفي أن يقال: إن معناه ما لا يفارق في الوجود، ولا تصح مفارقته في التوهم، حتى إن رفع في التوهم يبطل به الموصوف في الوجود، فكثير مما ليس بذاتي هو بهذه الصفة، مثل كون الزوايا من المثلث مساوية لقائمتين، فإنه صفة لكل مثلث، ولا يفارق في الوجود ولا يرتفع في الوهم حتى يقال: إنا لو رفعناه وهماً، لم يجب أن نحكم أن المثلث غير موجود وليس بذاتي، ولا أيضاً أن يكون وجوده للموصوف به مع ملازمته بينا، فإن كثيراً من لوازم الشيء التي تلزمه بعد تقرر ماهيته تكون بينة اللزوم له»[2] وبعد أن أوضح ما يمكن أن يقع من التباس في تحديد معنى الذاتي نتيجة لوجود الكثير من الصفات التي فرضت للذاتي في غيره، حدد هو الذاتي بأنه «ما إذا فهم معناه وأخطر بالبال، وفهم معنى ما هو ذاتي له، وأخطر بالبال معه لم يكن أن يفهم ذات الموصوف إلا أن يكون قد فهم له ذلك المعنى أولاً كالإنسان والحيوان. فإنك إذا فهمت ما الحيوان؟ وفهمت ما الإنسان؟ فلا تفهم الإنسان إلا وقد فهمت أولاً أنه حيوان»[3] وهذا التحديد ذاته يكرره الغزالي في المعيار[4]، وإن كان فيه دور واضح إذ الشيء يحدد من خلال صفاته الذاتية، والصفات الذاتية تعرف أنها ذاتية من خلال ما هي ذاتية له، ففُرِّق هنا بين الذاتي وغيره بأن الذاتي «مع كونه معقولاً للشيء ممتنع الرفع عنه يسبق تصوره على تصور ما هو ذاتي له»[5].

---

[1] **المرجع ذاته**، ص ٦٧.

[2] ابن سينا، **النجاة**، ج١، ص١٣.

[3] **المرجع ذاته**، ج١، ص١٣.

[4] الغزالي، **معيار العلم**، ص٦٧.

[5] الساوي، عمر بن سهلان، **البصائر النصيرية في علم المنطق** ، تقديم رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٩٣، ص٣٧.

ومن الواضح أن التمييز هنا بين الذاتي والعرضي اللازم قائم على التمييز بين الماهية والوجود، فما يحدد الماهية هو الذاتي المقوم وما يحدد الوجود هو العرضي اللازم، وهو ما وضحه ابن سينا بقوله «ولست أعني بالمقوم المحمول الذي يفتقر الموضوع إليه في تحقق وجوده... بل المحمول الذي يفتقر إليه الموضوع في تحقق ماهيته، ويكون داخلاً في ماهيته جزءاً منها»[1] وبذلك نجد أن التمييز بين الذاتي والعرضي قائم على التمييز بين الماهية والوجود أو ما يسميه الغزالي اللازم الضروري، واللازم الوجودي[2].

ج. الماهية والوجود

رغم محاولات التمييز بين الذاتي واللازم إلا أن الكثير من الصفات بقيت مشتركة بين الذاتي واللازم «من اللوازم العرضية ما يشارك الذاتي في الخاصيتين الأخيرتين [عدم حاجة الشيء لاتصافه بما هو ذاتي له إلى علة مغايرة لذاته، والذاتي يمتنع رفعه عما هو ذاتي له وجوداً وتوهماً] فإن الاثنين مثلاً لا يحتاج في اتصافه بالزوجية إلى علة غير ذاته، ولا يمكن رفع الزوجية عنه في الوجود ولا في التوهم»[3] وفي محاولة التمييز بين الذاتي واللازم، استند هذا التمييز على تمييز آخر بين الماهية والوجود «الذاتي يلحق الشيء الذي هو ذاتي له قبل ذاته، فإنه من علل ماهيته، أو نفس ماهيته، والعرضي اللازم يلحقه بعد ذاته، فإنه من معلولاته، وعلل الماهية غير علل الوجود»[4] فمن المستحيل إدراك الماهية من غير إدراك صفاتها الذاتية المقومة إذ هي ما منحته ماهيته، لذا قال إن الذاتي من علل الماهية أو الماهية نفسها، أما اللازم فإنه لاحق للماهية فهو من معلولاتها، وذُكر سابقاً أن الساوي وغيره كابن سينا والغزالي ميزوا بين الذاتي وبين العرضي اللازم بأنه -إضافة إلى استحالة رفعه وجوداً ووهماً- ما يسبق تصوره تصور ما هو ذاتي له «كل شيء له ماهية ملتئمة من أجزاء فإنما توجد في الأعيان إذا كانت أجزاؤها موجودة حاضرة معها، وحضور أجزائها هو وجودها أولاً وبقاؤها ما دام الشيء باقياً، وإذا لم توجد في الأعيان إلا على هذا الوجه وهذا هو تقدم الأجزاء عليه تقدماً بالذات لا بالزمان،

---

[1] ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج١، ص١٥١.

[2] الغزالي، **معيار العلم**، ص٦٨.

٣ الطوسي، **شرح الإشارات والتنبيهات**، ج١، ص١٥٢.

٤ **المرجع ذاته**، ج١، ص١٥٢.

فكذلك لا توجد في الأذهان إلا وفق وجودها في الأعيان. إذ العلم لصورة في الذهن مطابقة للأمر الموجود، فتكون الأجزاء سابقة في التصور كما هي في الوجود»[1] ويضيف الساوي في التفريق بين الذاتي واللازم «الذاتي هو الذي يفتقر إليه الشيء في ذاته وماهيته، مثل الحيوان للإنسان... وأما ما يفتقر إليه الشيء في وجوده لا في ماهيته فليس بذاتي، مثل كون الجسم متناهياً، وكون الإنسان مولوداً»[2] وبذلك يمكن أن يتصور إنسان غير مولود ولا يمكن أن يتصور إنسان ليس بحيوان.

فماهية الشيء مركبة -أي من المادة والصورة- «كل ما هو كائن هو مركب»[3]، وتكتسب صفة الوجود العيني إذا كانت أجزاؤها موجودة حاضرة معها، لأن المادة الأولى وجودها بالقوة غير محدد، فالشيء حتى يوجد بحاجة إلى صفات أخرى تمنحه الوجود، وهذا ما تقوم به الصور أي إن الصورة بالمفهوم الطبيعي الأرسطي هي ما يمنح الشيء ماهيته الحقيقية التي تنقل الشيء من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، لذا عدت أحق بأن تعتبر هي ماهية الشيء «صورة الشيء هي ماهيته، لأن الشيء هو ما هو بصورته، وإنما المادة تتعلق به»[4]، وهذا ما يظهر الأثر الكبير للميتافيزيقا الأرسطية في مبحث الحد لدرجة تبلغ حد التطابق، إذ حكمت فكرته عن الوجود تصوره للمعرفة «كما أن اتحاد الشيء في الخارج لا يتم إلا باتحاد جميع أجزائه، فإيجاده في الذهن الذي هو تصوره لا يتم إلا بإيجاد جميع ذاتياته فيه، ومتى لم يكن كل واحد من ذاتيات المحدود متصوراً بالتصور التام، لم يتم الحد، إذ لا يتصور به كنه حقيقة الشيء»[5] وهذا التمييز بين المادة والصورة يعود إلى فكرة العلل المكونة للوجود "المادية، الصورية، الفاعلة، الغائية" وأرسطو يجعل من العلة الصورية سبب الوجود «و العلة التي كالصورة فهي ما هو بالأنية، والعلة التي كالذي من أجله فهي التمام، وخليق أن تكون هذه

---

١ الساوي، **البصائر النصيرية**، ص٣٧.

٢ **المرجع ذاته**، ص٣٦.

٣ أرسطو، **الطبيعة**، ج١، ص٦١.

٤ أرسطو، **الطبيعة**، ج١، من تعليقات متى بن يونس، ص١٤١. فالمادة الأولى أمر مشترك عامٌ يشير إلى نوع الشيء أما صورته فهي التي تخصص الشيء، وهذا ما يبدو متطابقاً مع التعريف «التعريف المفرد بالمقوّم هو تعريف الشيء بفصله، فإن الجنس مشترك فيه لا يشير إلى ما هو نوعه» ابن سينا، **منطق المشرقيين**، ص٦١. فكذلك في التعريف الجنس مشترك لا يشير إلى النوع أما الفصل فهو المخصِص.

٥ ابن كمونة، سعيد بن منصور، **الجديد في الحكمة**، تحقيق حميد مرعيد الكبيسي، مطبعة جامعة بغداد ، ١٩٨٢، ص١٥٧.

كلاهما شيئاً واحداً»[1] فهو يوحد بين العلة الصورية والعلة الغائية ويشرح ابن رشد أن الصورة هي الغاية «قوله: خليق أن تكون هذه كلاهما شيئاً واحداً، فإنه يريد به العلة التي هي الصورة، والتي من أجلها الكون، فإن الصورة الأخيرة في الكون هي التي من أجلها الكون»[2].

وعلى ذلك فالتمييز بين الذاتي واللازم ناتج عن تمييز أسبق بين الماهية والوجود إذ الصفات المقومة لماهية الشيء عدت ذاتية، والصفات المقومة لوجوده عـدت لازمـة. وجميـع هـذه التمييزات المتعلقة بمباحث الطبيعة والميتافيزيقا الأرسطية، كفكرة الوجود الواقعي للكليات من خلال الأفراد الجزئية التي تمثلها، والتمييز بين الذاتي واللازم، والتمييز بين الماهيـة والوجـود، انعكس بشكل واضح على مبحث الحد عند أرسطو، ولذا فإن هذه العناصر الثلاث هي الـتي سيتركز عليها نقد ابن تيمية لفكرة الحد الأرسطي.

فالتعريف عند أرسطو ومختلف الفلاسفة التصوريين الذين اعتبروا الغاية من التعريف التوصل إلى ماهية الشيء الثابتة خلف الكم الكبير من الأعراض المحيطة بالوجود وجزئياته، تقوم علـى الكلي الثابت وراء الأجزاء المتغيرة، فوجب بداية التمييز بين الثابت للشيء وهو الذاتي الـذي يشكل ماهيته، والعرضي المفارق وذلك عن طريق التجريد، غير أنه وجـد أن الكـثير مـن الصفات اللازمة للشيء غير مقومة فعدت عرضية لازمة، أي إن الـشيء لديـه إضـافة إلى الصفات الذاتية المقومة، والعرضية المفارقة، صفات عرضية لازمة، أو إن شئنا أن نقول ذاتيـة غير مقومة، فوجب هنا التمييز بين الذاتي المقوم والعرضي اللازم، فتم هذا التفريق على أساس أن الذاتي ما لا يرتفع وجوداً ولا وهماً، وأما العرضي اللازم، وإن كان لا يرتفع وجوداً إلا أنه من الممكن أن يرتفع في الوهم، وهنا تم التمييز بين الوجود والماهية على اعتبـار أن للوجـود مقومات وللماهية مقومات أخرى.

أثّرت هذه التفرقة بين الماهية والوجود على الكثير من الاتجاهات الفلسفية، إذ سمحت هذه التفرقة بنشوء نظرية الفيض والتي تقوم على التمييز بين الماهية والوجـود، فـالموجود الأول والذي تمثل ماهيته عين وجوده لا يحوي أي نوع من أنواع التعدد والكثرة، ومع ذلك فـإن الكثرة والتعدد وجدت منه فكيف يتم ذلك؟

---

١ ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، ج٢، ص١٠٧٤.

٢ **المرجع ذاته**، ج٢، ص١٠٧٥.

في الإجابة عن هذه المشكلة نجد أن نظريات الفيض بعامة تقول بفكرة الممكن والواجب وأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وعلى ذلك يصدر عن الموجود الأول عقل أول لا مادي، غير أن فيه نوعاً من الثنائية – أو التثليث عند ابن سينا – وهنا تختلف ماهيته عن وجوده «ففي كل عقل من العقول المفارقة التي تفيض عن الوجود الأول نرى أن الوجود هو الذي يحقق للماهية وجودها. مثال ذلك: أن وجوب المعلول الأول مكتسب من الموجود الأول. أما إمكانه فهو خاصية لماهيته»[1] وأشرنا إلى هذه الناحية المتعلقة بالفيض ليتضح أن ابن تيمية عندما يعمد إلى نقد التفرقة التي أقيمت بين الماهية والوجود فإنه لا يقوّض نظرية الحدود الأرسطية فحسب، وإنما يقوض أيضاً نظرية المعرفة الإشراقية والعرفانية والتي ترتبط بشكل مباشر بنظرية الفيض «مما لا سبيل إلى إنكاره أنه لا يمكن التسليم بنظرية الفيض إلا بشرط التسليم بالتفرقة بين الماهية والوجود»[2] ونظريات المعرفة الإشراقية وثيقة الصلة بالفيض، فالفيض الذي يمنح الوجود، هو ذاته الذي يمنح المعرفة.

ونتيجة لهذا الارتباط الواضح بين الحد الأرسطي والمباحث الميتافيزيقية الأرسطية، ونتيجة للإشكالات الناجمة عن الحد بالمفهوم الأرسطي، فقد رُفض هذا الحد من قبل الكثيرين، وحدث خلاف كبير حول فكرة التوصل إلى الماهية عن طريق الحد، وإن كان لا خلاف على أن التحديد هو نقطة البداية في المعرفة، ولكن التساؤل حول الغاية من التعريف هل هي معرفة ذاتية الشيء ومكوناته وماهيته - كما هو الحال عند أرسطو والكثير من شراحه - أم الهدف من التعريف تمييز المعرَف عن غيره من الأشياء بأوصاف خاصة به تمنع غيره من المشاركة فيها، أم الهدف من التعريف فقط تحديد معنى الاسم الذي نطلقه على الشيء ؟

هذا الخلاف حول الغاية من التعريف أوجد عدداً من التعريفات تختلف باختلاف الوظيفة المطلوبة منها فهناك الحد والرسم والمثال وغير ذلك، وقد ذكر ابن سينا في الشفاء خمسة أنواع للتعريف «و لم تجر العادة بأن يفرض للمعنى الجامع – من حيث علمه يفيد علم تصور شيء – اسم جامع، أو لم يبلغنا، لأن منه حداً ومنه رسماً، ومنه مثالاً، ومنه علامة، ومنه اسماً»[3].

[1] قاسم، د. محمود، **نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الإكويني**، ط٢، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ص ٨٣.

[2] **المرجع ذاته**، ص١٠٧.

[3] ابن شينا، **الشفاء**، ج١، المدخل، ص١٨.

والتعريف بالرسم كما حدده الغزالي «قد يفهم الشيء مما يتميز به عن غيره، بحيث ينعكس على اسمه، وينعكس الاسم عليه، ولا يتميز بالصفات الذاتية المقومة، والتي هي الأجناس والأنواع والفصول، بل بالعوارض والخواص، فيسمى ذلك رسماً»[1]. وأما التمثيل فهو: «تعريف الشيء بنظائره وأشباهه، والكلي المعقول بجزئياته وأشخاصه ومحسوساته، أما التعريف بالنظائر فهو تعريف الشيء بمشابهته لشيء واحد في كل حال وذلك هو نظيره، وإن خالفه في أوصافه»[2].

بقي أن نشير إلى أمر مهم «لا ينبغي أن يظن الظان أن تعاريف أرسطو برهانية، بينما تعاريف غيره غير برهانية، ذلك أن الأصل في التعاريف هو الوضع والمواضعة، ولا تدليل فيها حتى يصح أن يحكم عليها باليقين أو بالظن»[3] فالتعريف مبحث اصطلاحي يختلف باختلاف الغاية والهدف منه وهذا ما سيتبدى واضحاً من خلال ما سيطرح من تعريفات والأساس الذي بنيت عليه والدور المتوقع منها أن تلعبه.

د. المقولات

لما كانت المقولات تتناول المفاهيم الكلية والأجناس العليا لذا فهي تتعلق بمبحث الحدود، ويمكن إلحاقها بمبحث التعريفات من حيث دلالة الألفاظ المفردة، وتتعلق أيضاً بالقضايا من حيث كونها بحثاً في المحمولات.

ولما كان التعريف يتم عن طريق الأجناس، جرت محاولات لتعريف هذه الأجناس أيضاً، وذلك عن طريق الأجناس العليا وهي المقولات، فالمقولات هي الأجناس الأكثر عمومية وتجريداً، غير أن نظرية المقولات الأرسطية طالما كانت موضع خلاف، هل هي ميتافيزيقية أو منطقية، وهل عددها عشرة أم أنه قد يختلف؟

---

١ الغزالي، **معيار العلم**، ص٢٥٤.

٢ البغدادي، أبو البركات هبة الله بن علي بن ملكا، **المعتبر في الحكمة**، ج١، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ١٣٥٧هـ، ص ٤٨.

٣ عبدالرحمن، طه، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص٢٧٣."الحاشية".

واختلف المناطقة في هذه المقولات بشكل كبير، وأعطى بعض الباحثين للمقولات أهمية كبيرة حتى عُدّ مبحث المقولات «علم العلوم، بل والمنطق العام، وأن كل علم تبعاً لهذا، سيكون منطقاً، إذا وجد الأسس العامة التي تمد بناءه بحقائق عليا»[1].

وقد دافع معظم تلامذة أرسطو عن عدد المقولات بأنها عشرة ضد كل المخالفين، وتابع ابن سينا أرسطو في ذلك «ويتفق فلاسفة الإسلام جميعاً مع ابن سينا في الأخذ بهذا العدد والدفاع عنه»[2]. حتى أن متصوفاً كابن سبعين دافع عن عدد المقولات العشر في "الكلام على المسائل الصقلية" على أنها لا تحتمل الزيادة ولا النقصان[3].

وقد ذكرنا من قبل أن الرواقية ردوا مقولات أرسطو العشرة إلى أربع أولها وأهمها: الجوهر المادي بمعنى المادة غير المتعينة. والمقولات الأخرى تعينات هذا الجوهر المادي من حيث الكيف والحال والنسبة. وذلك ناتج عن اعتبار موضوع العلم عند الرواقية هو الفرد، فلم يقبلوا بوجود الكليات، والمقولات هي تصنيف للكليات، ولذا اختلف مبحث المقولات لديهم عنه عند أرسطو، أما أفلوطين فقد قسم المقولات إلى قسمين قسم يتعلق بالعالم المعقول وقسم يتعلق بالعالم المحسوس «مقولات العالم المعقول هي: الجوهر والسكون والحركة والموافقة والمخالفة. والثانية هي الجوهر والإضافة والكيف والحركة والكم، ويرد أفلوطين المقولات الثلاثة الأخيرة إلى الإضافة. فمقولات العالم الحسي لديه هي الجوهر والإضافة»[4].

وقد أشار ابن سينا إلى ضعف صلة المقولات بالمنطق «ولا إن ظن أحد أن هذه المقولات أكثر عدداً أو أقل عدداً دخله من ذلك وَهَنٌ في المنطق»[5]. وحتى من الناحية الأبرز في صلة المقولات بمبحث التحديد، فإنه يمكن الاستغناء عن مبحث المقولات «فإنه يمكن أن تعلم صناعة التحديد بكمالها من غير أن يحتاج إلى إفراد هذا الفن... وأن تتيقن أنه دخيل في صناعة المنطق، وأن تعلم شيئاً آخر، وهو أن واضع هذا الكتاب لم يضعه على سبيل التعليم، بل على

[1] النشار، **المنطق الصوري منذ أرسطو وتطوره المعاصر**، ص١٥٦.

[2] ابن سينا، **الشفاء**، ج١، المقولات، من مقدمة مدكور، ص١٢.

[3] ابن سبعين، عبدالحق، **الكلام على المسائل الصقلية**، تحقيق محمد شرف الدين يلتقايا، المطبعة الكاثوليكية، بيروت،١٩٤١، ص٥٤ وما بعد.

[4] النشار، **المنطق الصوري منذ أرسطو وتطوره المعاصر**، ص١٥٩.

[5] ابن سينا، **الشفاء**، ج١، المقولات، ص٥.

سبيل الوضع والتقليد»[1]. فابن سينا وإن كان يرى أنها ضعيفة الصلة بالمنطق إلا أنه يقول إنه سيعرضها متابعة للقوم وعادتهم. ويقول إنها مجرد مسلمات «فيجب أن تتحقق أن الغرض من هذا الكتاب هو أن تعتقد أن أموراً عشرة هي أجناس عالية تحوي الموجودات، وعليها تقع الألفاظ المفردة اعتقاداً موضوعاً مسلماً. وأن تعلم أن واحداً منها جوهر وأن التسعة الباقية أعراض، من غير أن يبرهن لك أن التسعة أعراض، بل يجب أن تقبله قبولاً»[2].

وكان ابن سينا قد أورد في الشفاء بعض الاعتراضات التي ذكرت حول المقولات من جهة تداخل بعضها في بعض مثل قوله «إن قوماً آخرين قالوا: إن الانفعال هي الكيفية ... وقد قال قوم إن مقولة أن يفعل وأن ينفعل تجتمعان في جنس واحد وهو الحركة»[3] ويرد على ذلك، ويذكر أيضاً أن هناك من يقول «الحركة تتناول الكيف والكم والأين بنحو ما»[4].

فالاعتراضات على عدد المقولات ومحاولات رد بعضها لبعض مما هو معروف في تاريخ الفلسفة، وهذا هو الجانب الوحيد الذي أشار إليه ابن تيمية في تناوله للمقولات إذ ذكر أن عددها تحكم محض لا تحكمه قاعدة «أكثر الناس من أتباعه وغير أتباعه أنكروا حصر الأعراض في تسعة أجناس وقالوا: إن هذا لا يقوم عليه دليل، ويثبتون إمكان ردها إلى ثلاثة، وإلى غير ذلك من الأعداد»[5]. ومع معرفة أن المقولات تنصب على الأمور الموجودة في الذهن لا في الخارج، وهي من المواضيع المشتركة بين المنطق والميتافيزيقا، لم يتعرض لها ابن تيمية لأنه يرفض الأساس الذي قامت عليه، وهو اعتبارها مفاهيم كلية، وتصورات ذهنية لا وجود واقعي لها. ويشير ابن تيمية إلى أن الاعتراضات التي وجهت إلى المقولات وحصرها في عشر ناتج عن أن المعلم الأول لم يكن له قدرة على حصر الموجودات بشكل صحيح لأن بحثه في الحدود والقضايا بحث في أمور مقدرة في الذهن وليس لها وجود حقيقي واقعي، ولذا كان تقسيمه ذهنياً ليس حقيقياً ولذا فإن من جاء بعده وجد أن المعلم الأول قد حصرها في الجوهر

---

[1] المرجع ذاته، ص٦.

[2] المرجع ذاته، ص٦.

[3] المرجع ذاته، ص٦٩.

[4] المرجع ذاته، ص٧٠.

[5] ابن تيمية، مسألة في العقل والنفس، في مجموع فتاوى شيخ الإسلام، ج٩، ص٢٧٥.

والأعراض التسعة «اتفقوا على أنه لا سبيل إلى معرفة صحة هذا الحصر، حتى جعل بعضهم أجناس الأعراض ثلاثة، وقيل غير ذلك»[1].

وأما السهروردي فسيراً على منهجه في التقليل من التشعبات ومحاولة الاختزال والرد فقد عمل على رد المقولات إلى خمس «لما كان المحمول عليه الوجود إما موجوداً لا في موضوع وهو الجوهر، وإما موجوداً فيه، إما غير قار الذات كالحركة أو قارها الذي لا يعقل إلا مع الغير وهو المضاف، والقار غير الإضافي إما أن يوجب لذاته التجزي، والنسبة وهي الكمية، أو لا يوجب لذاته ذانك وهو الكيف، فانحصرت الأمهات من المقولات في خمسة»[2]. وهذه المحاولات لرد المقولات إلى بعضها البعض ليست بجديدة فالمتكلمين واستناداً إلى رؤيتهم المختلفة للوجود والتي لا تقبل فكرة الهيولى والصورة، أخذوا بفكرة الجزء الذي لا يتجزأ فنتج عن ذلك مفهوم مختلف للمقولات، «وإذا كان فلاسفة الإسلام قد أخذوا بعدد المقولات، فإن فريقاً استنكره، ونعني به أنصار نظرية الجوهر الفرد من المتكلمين، وهؤلاء في رفضهم للصورة والهيولى الأرسطية، حاولوا أن يكونوا العالم من جواهر فردة يخلقها الله دون انقطاع، وهي منفصلة دائماً، ولا تكوّن في تلاقيها أي مركب. وإذن ليس ثمة خط ولا سطح ولا كم متصل ولا منفصل، ولا زمان ولا إضافة، وكل ما هنالك جواهر فردة متحركة باستمرار، فالمقولات ثلاثة لا عشرة، وهي الجوهر، وأعراضه التي يجمعها الكيف، والأين يتحرك فيه»[3].

والساوي في "البصائر النصيرية" عرض للمقولات العشر وبعد أن فصّل في بيان الجوهر والكم والإضافة والكيف[4]، عدّ باقي المقولات تعود للنسبة أو الحركة، فالأين هي الكون في المكان والمتى الكون في الزمان. والوضع والملك نسبة. وأن يفعل وأن ينفعل تعود إلى الحركة، ويقول «الحركة قد تعرض لمقولات أربع: وهي الكم والكيف والأين والوضع»[5]. فأصبحت المقولات لديه هي الجوهر والكم والكيف والإضافة أو النسبة، على اعتبار أن باقي المقولات

---

[1] ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ج٢، ص٥٥.

[2] السهروردي، **التلويحات اللوحية والعرشية، مجموعة في الحكمة الإلهية**، المجلد الأول، تحقيق هنري كوربين، استانبول، مطبعة المعارف، ١٩٤٥، ص١١.

[3] ابن سينا، **الشفاء**، ج١، المقولات، من مقدمة مدكور، ص١٣.

[4] الساوي، **البصائر النصيرية**، ص٥٧ وما بعد.

[5] **المرجع ذاته**، ص٧٣.

من " أين" و"متى" و"الملك" و"أن يفعل" و"أن ينفعل" هي أنواع من النسب لا يمكن فهمها إلا بالإضافة لغيرها .

غير أن السهروردي يذكر تصنيف الساوي ويعترض عليه، ويقول إن هذا الحصر غير صحيح «فالأقرب لمن يريد أن يثبت المقولات حصرها في خمسة: الجوهر والكيف والكم والإضافة، والحركة. فإن الماهية التي هي وراء الوجود إما أن تكون جوهراً أو تكون غير جوهر، وما ليس بجوهر نسميه هنا هيئة، وكل هيئة إما أن يتصور ثباتها أو لا يتصور ثباتها، فإن لم يتصور ثباتها فهي الحركة، وإن تصور ثباتها فإما أن لا تعقل دون القياس إلى غيرها أو تعقل دون القياس إلى غيرها، والتي لا تعقل دون القياس إلى غيرها هي الإضافة، وما يعقل دون القياس إلى غيره إما أن يوجب لذاته المساواة – أو التفاوت والتجزي – أو لا يوجب فإن أوجب ذلك فهو الكم، وإن لم يوجب فهو الكيف»[1] وهو يستند هنا إلى أن المقولة إما أن تكون جوهراً أو هيئة "عرض" والأعراض ترتد إلى الكم والكيف والإضافة والحركة.

وقد توسع السهروردي في "المشارع والمطارحات" في الحديث عن المقولات، ولكن مع ملاحظة أنه في جميع كتبه التي تناول فيها المقولات كان يعرض لها في القسم المتعلق بالميتافيزيقا، لا في قسم المنطق، والمقولات الأساسية لديه هي الجوهر، والكم والكيف والإضافة والحركة، أما الباقي فترتد إلى هذه، على اعتبار أنها حال من أحوالها، فهو يذكر الأنواع العشرة ثم يرد بعضها إلى بعض «أما "متى" فليست البتة إلا نسبة الشيء إلى زمانه، ومحال أن يعقل متى إلا بالنسبة»[2] وكذلك يرد الأين إلى النسبة «كذلك الأين، فإن الشيء إذا لم يوضع له نسبة إلى المكان لم يفهم الأينية فيه، وحال الكون في المكان كحال الكون في الزمان على ما ذكرنا»[3] وكذلك الوضع برأيه «يستحيل أن يعقل إلا بنسبة الأجزاء»[4] وعلى ذلك يعتبر السهروردي الأين والمتى والوضع نسب. ويذكر أن "متى" يمكن أن ترد إلى الحركة «إن كانت هيئة أخرى غير الإضافة إلى الزمان: فإما أن تكون قارة أو غير قارة، فإن كانت قارة: فلا نسبة لها، ...

---

[1] السهروردي، شهاب الدين يحيى، **المشارع والمطارحات، في مجموعة في الحكمة الإلهية**، تحقيق هنري كوربين، استانبول، مطبعة المعارف،١٩٤٥، ص٢٧٨.

[2] **المصدر ذاته**، ص٢٧٨.

[3] **المصدر ذاته**، ص٢٨١.

[4] **المصدر ذاته**، ص٢٨١.

وإن كانت غير قارة: فهي حركة، فمتى في نفسها حركة»[1]. ثم يخالف الساوي عن طريق إثبات مقولة الحركة باعتبارها مقولة مستقلة تتضمن "أن يفعل" و"أن ينفعل" «وأما مقولة"أن يفعل" و"أن ينفعل" فحاصلها يرجع إلى التحريك، والأصل فيها الحركة أضيفت تارة إلى الفاعل وسميت "أن يفعل" وأضيفت تارة إلى المنفعل وسميت "أن ينفعل". أما الإضافة فهي مقولة مستقلة، والجامع هو الحركة، وهي لا تدخل في المقولات الأربع، فهي مقولة أخرى»[2].

فهو بذلك حصر المقولات في خمس هي الجوهر والكمية والكيفية والإضافة والحركة، وعدّ متى وأين والملك أنواعاً من الإضافة، وأن يفعل وأن ينفعل أنواعاً من الحركة.

ويبدو من خلال كتاب "التلويحات" أن عملية الرد هذه تستند إلى فكرة أن ما يمكن إدراكه بذاته فهو مقولة مستقلة وما لا يمكن إدراكه إلا بغيره فيرد إلى ذلك الغير، فيقول مثلاً عن الكيفية«وهي هيئة قارة لا يحوج تصورها إلى أمر خارج عنها»[3] ولكنه يقول أيضاً: «أين والملك والوضع لا يعقل إلا وأن يعقل الإضافة قبلها... والفعل والانفعال حركة تضاف تارة إلى الفاعل وأخرى إلى القابل فنفس الإضافة ما استحقت المقولية»[4].

وبعد مناقشته للمقولات، مناقشة المشائين ذاتهم يقول:«والفضلاء من شيعة المشائين معترفون بأنه لا برهان لهم على الحصر، وما ذكر فيه ليس إلا تكلف ضعيف، وأما حصر المقولات فيما ذكرنا، إن تأمل المتأمل يجد هذا الحصر الذي لنا أتم من كل حصر لغيرنا، ولسنا نكلف الناظر باعتبار هذا الحصر ولا باعتبار المقولات نفسها، فإنها قليلة الفايدة في العلوم جداً، ولا يضر التقصير فيها، ويكفي تقسيم الماهيات إلى جوهر وهيئة»[5] فنجده أخذ برأي ابن سينا بأنه لا يضر التقصير فيها، ويقول إنه لا دليل على الحصر ويمكن ردها إلى بعضها البعض كما فعل الساوي وغيره، محاولاً بذلك حصرها من خلال رد بعضها لبعض ليبقى لديه الجوهر وهو الأساس والباقي أعراض له، أو كما هو واضح من فكره الإشراقي، إن الوجود نور وهيئة.

---

[1] المصدر ذاته، ص٢٨٠.

[2] المصدر ذاته، ص٢٨٢.

[3] السهروردي، شهاب الدين يحيى، **التلويحات اللوحية والعرشية، في مجموعة في الحكمة الإلهية**، ص١٠.

[4] المصدر ذاته، ص١١.

[5] السهروردي، شهاب الدين يحيى، **المشارع والمطارحات، في مجموعة في الحكمة الإلهية**، ص٢٨٣.

مبحث التعريفات عند السهروردي

يبدأ السهروردي في القسم الأول من كتاب حكمة الإشراق بالبحث في " أسس الفكـــر" من حيث المعايير المنطقية، ليرى إمكانية التوصل إلى الحقيقة من خلال هذه المعـــايير العقليـــة، وعندما يجد أنها لا تفيد في الوصول إلى الحقائق الثابتة والدائمة التي ينشدها يعمـــد لنقـــدها ومحاولة إصلاحها لتصبح صالحة كمرحلة نحو عالم الموجودات الحقيقية، عالم الأنوار والمجردات، وهو ما يعرض له في القسم الثاني من الكتاب حيث يتناول نظرية النور ومراتب الأنوار ومـــا يتعلق بذلك من مباحث كونية وطبيعية.

وسيتناول البحث هنا نقده لنواح من المنطق الأرسطي وجد فيها ما يعيـــق طريقـــه نحـــو الإشراق، لنكشف من خلال هذا النقد عن رأيه في المنطق العقلي وهو الصوفي الإشراقي الذي يرى أن المعرفة أساسها «معاينة المعاني والمجردات مكافحة لا بفكر ونظم دليل قياسي أو نصب تعريف حدي أو رسمي، بل بأنوار إشراقية متتالية متفاوتة لسلب النفس عن البدن»[1] فما الغاية من عرضه للمنطق ونقده له، وما الذي يمكن أن يقدمه في حقل نقد المنطق ؟ وهل كـــان في نقده للمنطق يستند إلى أسس عقلية ينقد من خلالها، فيكون بذلك قد عاد إلى إطـــار العقـــل ليعمل من خلاله، أم هل ينقده من خارج إطار العقل — إن كان ذلك ممكناً — وما قيمة هـــذا النقد مقارنة بما تعرض له المنطق الأرسطي من نقد في مختلف العصور ؟

في محاولة للإجابة عن هذه الأسئلة نبدأ من نقده لمبحث التعريفات، لنكشف عن النقـــاط التي يرى أنها قد تعيق تأسيس معرفة صحيحة، وما ينجم عنها من إشـــكالات وصـــعوبات، لنعرض بعد ذلك رأيه هو في الحدود بحسب اتجاهه الإشراقي.

---

[1] الشهرزوري، شمس الدين محمد، **شرح حكمة الإشراق**، تحقيق حسين ضيائي تربتي، مؤسسة مطالعات وتحقيقـــات فرهنكـــي، طهـــران، ١٩٩٣، ص ٤.

نقد التعريفات عند المشائين

يهدف السهروردي من معالجته لمبحث التعريفات إلى إصلاح وتجاوز ما وجده من خلل فيه قد يعيق طالب الإشراق، و لم تكن غايته هدم هذا المبحث ورفضه تماماً، لذا نجد أنه قد قَبل الكثير من شروط المشائين في التعريف مثل وجوب كون التعريف بما هو أظهر وأوضح من المعرَف، ومن كون التعريف اللفظي ينفع لمن عرف الحقيقة والتبس عليه اللفظ ولا يفيد تعريف الحقيقة لمن يجهلها[1]، ومعظم ما لم يتناوله بالنقد فقد أورده و لم يعترض عليه، غير أن المؤثرات الإشراقية في محاولته إصلاح المنطق تظهر مع عرضه لمبحث الحدود من وجهة نظر المشائين، إذ يعرض المفاهيم المنطقية من خلال مصطلحات ومفاهيم تبدو فيها الترعة الصوفية واضحة فيقول في دلالة الألفاظ على المعاني «هو أن اللفظ دلالته على المعنى الذي وضع بإزائه هي دلالة القصد، وعلى جزء المعنى دلالة الحيطة، وعلى لازم المعنى دلالة التطفل»[2] فبدلاً من المطابقة والتضمن والالتزام في دلالة اللفظ على المعنى يستخدم: القصد والحيطة والتطفل «وهي ألفاظ تدل على جانب شعوري قصدي لا على جانب صوري موضوعي محايد»[3]، وفي قسمة الألفاظ إلى عام وخاص لا يخرج عن الفكرة المشائية إلا أنه يسمي اللفظ الخاص، وهو ما لا يتصور فيه الشركة باسم اللفظ الشاخص، والمعنى الخاص المعنى الشاخص أو المنحط و«واضح في هذه التسمية الجديدة ظهور بعد الشخص كبعد التعين أو تعيين درجته من العلو وتسميته باللفظ المنحط، والعلو والانحطاط كلاهما بعد صوفي تترتب فيه الموجودات حسب الشرف والكمال»[4] وفي شرح الشهرزوري معنى المنحط يقول: «فالحيوان الشامل هو العام والإنسان الخاص هو المشمول وهو بالنسبة إلى العام ينحط عن معناه لخصوصه وعدم شموله ما يشمله الحيوان»[5] وقد لا يختلف المعنى العام عما طرحه المشاؤون من تصنيف المفاهيم الكلية بحسب الشمول –وهو واضح من خلال شجرة فرفوريوس– لكن استخدام كلمة المنحط في الدلالة

---

[1] السهروردي، **حكمة الإشراق**، ص١٨– ١٩.

[2] **المصدر ذاته**، ص١٤.

[3] حنفي، حسن، **حكمة الإشراق والفينومينولوجيا، في الكتاب التذكاري لشيخ الإشراق**، إشراف إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤، ص٢٢١.

[4] **المرجع ذاته**، ص٢٢١.

[5] الشهرزوري، **شرح حكمة الإشراق**، ص٤١.

على المعنى الأكثر تخصيصاً وبالتالي الأقل في مرتبة المجردات يشير إلى مكانته في سلم الموجودات في البناء النوراني، فالأكثر تجرداً وبعداً عن المحسوسات هو الأقرب إلى نور الأنوار، فالتقسيم الوجودي النوراني يتبدى من خلال مفهوم "المنحط" والذي يشير إلى بعدين: بعد انطولوجي وجودي، وبعد أخلاقي قيمي يستمده الموجود من مكانته في سلم الموجودات.

يعرض شيخ الإشراق بعد ذلك لقسمة المعرفة إلى تصور وتصديق ولا ينكرها، غير أن رؤيته لإدراك الشيء تختلف «فإنما إدراكه – **على ما يليق بهذا الموضع** – هو بحصول مثال حقيقته فيك»[1] وهي رؤية أفلاطونية تفترض أن المعرفة مركوزة في النفس، وهذا يتفق مع اعتبار النفس ذاتها نوراً، لكن الشيخ يؤكد أن الإدراك بهذا المعنى "على ما يليق بهذا الموضع" أي لمن بدأ في طريق الحكمة، وهو بحسب الشارح لا يخلو من التساهل[2]، وهذا يشير إلى التدرج في الحكمة ومراعاة حال المبتدئ، وأما في المراحل المتقدمة لطالب الإشراق فإن المعرفة تخرج عن هذين القسمين «فأما علم الباري تعالى والعقول والنفوس بذواتها، وكذا العلوم الإشراقية الحاصلة بعد أن لم تكن، فإنه يحصل للمدرك شيء بعد أن لم يكن، وهو الإضافة الإشراقية لا غير الكافي منها مجرد الحضور»[3].

غير أن قبوله لبعض جوانب الحد الأرسطي لا ينفي رفضه ونقده لنواح أخرى وأهمها:

١- ينطلق السهروردي في نقده لمبحث التعريفات من دعوى المشائين بأننا ننتقل من المعلوم إلى المجهول، وأن غاية التعريف هي التمييز والدلالة على الماهية عن طريق الحد، وما يدل على الماهية هو الجنس المشترك، ثم يأتي الفصل الذاتي ليميز الأشياء المشتركة في الجنس الواحد، لكن كيف نعرف هذا الفصل الذاتي المميز؟ إن عرفناه عن طريق غيره من الموجودات لم يعد خاصاً بالشيء المعرَف، ولا يعود يصلح للتمييز لاشتراك أكثر من موجود به، وإن لم نعرفه من خلال شيء معلوم لنا يصبح مجهولاً بشكل كامل ولا نستطيع التوصل إلى المجهول بمجهول آخر، والمسألة قد تتسلسل «ثم إن فرض التصور باللوازم، فللوازم أيضاً خصوصيات يعود مثل هذا الكلام إليها. وهو غير جايز، إذ يلزم منه أن لا يعرف في الوجود شيء ما»[4] لذا

---

[1] السهروردي، **حكمة الإشراق**، ص١٥.
[2] الشهرزوري، **شرح حكمة الإشراق**، ص٤٠.
[3] **المرجع السابق**، ص٤٠.
[4] السهروردي، **حكمة الإشراق**، ص٧٣.

فإن التعريف عن طريق الحد الأرسطي القائم على الجنس والفصل غير ممكن «سلموا أن المجهول لا يتوصل إليه إلا من المعلوم، فالذاتي الخاص للشيء ليس بمعهود لمن يجهله في موضع آخر، فإنه إن عهد في غيره لا يكون خاصاً به. وإذا كان خاصاً به وليس بظاهر للحس وليس بمعهود، فيكون مجهولاً معه، فإذا عرف ذلك الخاص أيضاً، إن عرف بالأمور العامة دون ما يخصه فلا يكون تعريفاً له، والجزء الخاص حاله على ما سبق»[1].

ولتوضيح فكرة السهروردي نجد أن تعريف الحصان بحسب المشائين هو "حيوان صاهل" فالجنس العام هو "حيوان" وهو غير كاف للدلالة على ماهيته إذ هو مشترك بينه وبين الإنسان والحمار وغير ذلك مما يشارك في صفة "الحياة" وهنا وللتمييز بين هذه الأنواع المندرجة في جنس واحد، يأتي الفصل الذاتي ليميز بعضهم عن بعض، فمثلاً الفصل القريب للإنسان وهو النطق، إذ أضفناه إلى الجنس العام وهو "حيوان"، ميزنا الإنسان عن باقي الأنواع الأخرى المندرجة في ذات الجنس فيصبح تعريف الإنسان بأنه "حيوان ناطق" والشيء نفسه للحصان، فهو نوع يندرج تحت جنس أعم يشمله مع غيره ولتمييزه يجب إضافة الفصل الخاص المميز وهو هنا "الصاهل" ليصبح لدينا تعريف الحصان بأنه "حيوان صاهل" ولكن المشكلة أصعب من ذلك، إذ كيف نعرف معنى صاهل؟ إن وجدت هذه الصفة في شيء آخر غير الحصان، لا تعود مميزة للحصان، ولا تفيد في التعريف، وإن لم توجد إلا في الحصان وهو الشيء المجهول المراد معرفته فهي مجهولة معه، وإن أردنا أن نعرفها وقعنا في التسلسل بالطريق ذاته، ومن يعرف هذه الصفة عن طريق الحس يستغني عن التعريف. وهذه الحجة سيكررها ابن تيمية فيما بعد «فمن لا يعرف الفرس لا يعرف الصهيل، وإذ أريد تعريف الصهيل بأنه صوت الفرس يلزم الدور»[2] مشيراً بذلك إلى أن الخواص المميزة لا يعرف بها المحدود لمن لم يعرفه.

وعلى ذلك إذا بطل التعريف عن طريق المشائين بالحد التام من خلال الجنس المشترك والفصل المميز لم يبق إلا العودة إلى الصفات المحسوسة الظاهرة للتمييز أو عن طريق آخر هو طريق الكشف والعيان، والمحسوسات هي بداية المعرفة البحثية «فإن التعريفات لا بد وأن تنتهي إلى معلومات لا حاجة فيها إلى التعريف، وإلا تسلسل إلى غير النهاية، وإذا انتهى،

---

[1] **المصدر السابق**، ص٢٠.

[2] ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ج١، ص٨٠.

وليس شيء أظهر من المحسوسات حتى ينتهي إليه، إذ جميع علومنا منتزعة من المحسوسات، فهي الفطرية التي لا تعريف لها أصلاً... فبسايط المحسوسات والمشاهدات بأسرها لا جزء لها، ولا شيء أظهر منها، وبها يعرّف مركباتها»[1] غير أنه من الملاحظ أن هذا النقد الذي يوجهه السهروردي لفكرة الحد الأرسطي من النقاط المشهورة عند الشكاك، الذين أشاروا إلى أن معرفة الشيء تتم من خلاله صفاته الذاتية ولا نعرف أنها صفات ذاتية له إلا بعد معرفته، وهذا دور واضح. لكن شهرة هذا النقد لا يعني قبوله، وخاصة أن أرسطو قد ذكر أن المفاهيم الكلية التي تشكل جوهر الحد عنده نتوصل إليها من المحسوس وعن طريق التجريد، فهو لم ينطلق من مفاهيم كلية مطلقة لا أساس لها في الواقع، وإنما الواقع والمحسوس هو نقطة انطلاقة نحو الكلي والمجرد، ومن خلال المفاهيم الكلية يتم تحديد الأشياء بالكلي المشترك والكلي المميز، فدعوة السهروردي للبدء من المحسوس لا تتعارض مع ما طرحه أرسطو من أن التعريف يتم عن طريق الكليات الناتجة عن التجريد من المحسوس والجزئي.

٢- من شروط الحد عند المشائين ذكر جميع الذاتيات المميزة مهما بلغت، ولا يكفي بعض الصفات التي تميزه عن غيره، إذ يجب إيراد باقي الصفات حتى ولو كان التمييز قد تم، بغية التوصل إلى تمام الماهية «و لا تلتفت في الحد إلى أن يكون وجيزاً، بل لا يتم الحد حداً بأن يميز على الإيجاز ما لم يوضح فيه الجنس القريب باسمه، أو يحده إن لم يوجد له اسم، فيكون اشتمل على الماهية المشتركة، ثم يؤتى بعده بجميع الفصول الذاتية، وإن كانت ألفاً وكان بواحد منها كفاية في التمييز، فإنك إذا تركت بعض الفصول، فقد تركت بعض الذات»[2] ولكن ما أشترطه المشاؤون من ضرورة الإتيان بجميع الذاتيات مهما بلغت لا يمكن ضبطه، إذ كيف نعرف أننا لم نغفل أحدها، وإذا حددنا شيئاً ما ثم جاز له صفة ذاتية أخرى، فذلك يشكك في حقيقة ما كنا نعرف وفي كل التعريفات الأخرى، وهذا ما يوضحه السهروردي بقوله «ثم من ذكر ما عرف من الذاتيات لم يأمن وجود ذاتي آخر غفل عنه وللمستشرح أو المنازع أن يطالبه بذلك. وليس للمعرّف حينئذ أن يقول: "لو كانت صفة أخرى لاطلعت عليها" إذ كثير من الصفات غير ظاهرة. ولا يكفي أن يقال: "لو كان له ذاتي آخر ما عرفنا

---

[1] السهروردي، **حكمة الإشراق**، ص١٠٤.

[2] ابن سينا، **النجاة**، ص٩٩. وذكر الغزالي في الحد إنه «يراعى فيه إيراد الجنس الأقرب، ويردف بالفصول الذاتية كلها، فلا يترك منها شيء... وإن كان التمييز يحصل ببعض الفصول» الغزالي، **معيار العلم**، ص٢٥٦.

الماهية دونه" فيقال: إنما تكون الحقيقة عرفت إذا عرف جميع ذاتياتها، فإذا إنقدح جواز ذاتي آخر لم يدرك، لم يكن معرفة الحقيقة متيقنة، فتبين أن الإتيان على الحد كما التزم به المشاؤون غير ممكن للإنسان، وصاحبهم اعترف بصعوبة ذلك. فإذن ليس عندنا إلا تعريفات بأمور تخص بالاجتماع»[1].

والصعوبة في الحد التي أشار إليها السهروردي شيء أقر به أرسطو[2] ومن تابعه من المشائين فذكره ابن سينا في الشفاء «إثبات الحد صعب جداً، وإبطاله سهل جداً»[3] وتكلم الغزالي في معيار العلم عن أن الحد في غاية الاستعصاء على القوة البشرية، ومن الأسباب التي أوردها الغزالي لاستعصاء الحد: أن يغفل الطالب عن الجنس القريب، ويأخذ غيره يظن أنه أقرب، وأن يشتبه عليه اللازم بالذاتي –وحسب الغزالي– درك ذلك من أغمض الأمور، ومن شروط الحد إيراد جميع الفصول الذاتية، ولكن من أين نأمن شذوذ واحد منها[4].

فما أشار إليه السهروردي من أن الإتيان بالحد بشروط المشائين غير ممكن أمر أقر بصعوبته المشاؤون، ويعاود الشهرزوري التذكير بمشكلة التمييز بين الصفات الذاتية واللازمة «إذا كانت الحدود عند المشائين مركبة من الأجناس والفصول وتمييز الأجناس والفصول من اللوازم العامة والخاصة صعب، حتى إنهم عدلوا في أكثر المواضع عن الحد لصعوبته بالتنبيه المذكور إلى الرسوم المؤلفة من الخواص، فظهر أن الإتيان بالحد بالطريق الذي ذكره المشاؤون ونهجه غير ممكن والمعلم الأول والشيخ أبو علي اعترفا بصعوبة ذلك»[5] وهذا لا ينفي أن المشائين رغم ما ذكروه من صعوبة الحد قد حدوا الكثير من الأشياء، متجاوزين الكثير من شروطهم، وهذا ما سيشير إليه أيضاً ابن تيمية من عدم التزامهم بالشروط التي وضعوها.

وهكذا نجد أن السهروردي قد رفض المفهوم المشائي للحد، والمؤلف عن طريق الجنس والفصل المميز لسببين: أولهما أن المميز مجهول مع المُعَرَّف، وإن كان معلوماً عن طريق آخر

---

[1] السهروردي، **حكمة الإشراق**، ص٢١. و قد تأثر ابن كمونة الإسرائيلي (ت٦٨٣هـ) بالسهروردي في رأيه بالحد وتابعه في رأيه بالحد بحسب المفهوم. ابن كمونة، **الجديد في الحكمة**، ص١٥٨.

[2] أرسطو، **منطق أرسطو**، ج٢، طوبيقا، ص٦٤٨. و أيضاً ج٣، الجدل، ص٧٢١.

[3] ابن سينا، **الشفاء**، ج٣، القسم الثاني، الجدل، ص ٣١٧. وكذلك الفارابي، **المنطق عند الفارابي**، ج١، الجدل، ص٨٩.

[4] الغزالي، **معيار العلم**، ص٢٧٠.

[5] الشهرزوري، **شرح حكمة الإشراق**، ص٥٩.

فلا يصلح للتمييز لأنه لم يعد خاصاً. وثانيهما أن من تمام شروط الحد عند المشائين إيراد جميع الصفات الذاتية وذلك مستحيل عقلاً، لأن معرفة جميع الذاتيات مرتبط بمعرفة ماهية الشيء وماهية الشيء هنا تقتنص عن طريق الذاتيات فنقع في دور لا مخرج منه، وعلى فرض ذكرنا الذاتيات الخاصة بالشيء كيف لنا أن نعلم أنه ليس هناك ذاتي آخر مجهول بالنسبة لنا. ونجد أن كلا السببين يرتد في النهاية إلى فكرة الدور في الحد الأرسطي، وهذه الفكرة كانت من أكثر ما أستند إليه كل من رام نقد الحد الأرسطي.

ونتيجة للأسباب المانعة للتعريف على طريقة المشائين، اقترح السهروردي طريقاً آخر للتعريف هو ما يسميه التعريف بالمفهوم والعناية.

التعريفات عند السهروردي

بعد نقد السهروردي لفكرة الحد الأرسطي سعى لطرح البديل الموصل إلى التحديد السليم والذي هو برأيه «الشيء إذا عرف لمن لا يعرف، فينبغي أن يكون التعريف بأمور تخصه، إما لتخصيص الآحاد أو لتخصيص البعض أو للاجتماع»[1] ويوضح الشهرزوري معنى "تخصيص الآحاد" بأن ما يقصد به هو «أن تكون جميع آحاد المعرَّف وأجزائه مختصاً بالمعرِّف، كقولك في تعريف الإنسان "أنه ناطق ضاحك كاتب متفكر"»[2]، أما قول السهروردي "لتخصيص البعض" فهي بحسب الشارح «يكون البعض يختص بالمعرَّف والبعض الآخر بغيره كقولك " إن الإنسان حيوان ناطق"»[3] وأما قوله "للاجتماع" حسب الشهرزوري «يكون المجموع يختص به دون كل واحد من الآحاد، كقولك في تعريف الخفاش أنه "طائر ولود"»[4] وهذا التعريف بمجموع الصفات الذاتية هو أكمل تعريف عند الإشراقيين وأصحها، لكون مجموعها لا يتفق إلا للشيء المعرَف ذاته وإن جاز وجود بعضها في غيره «فليس عندنا إلا التعريف بأمور يخص اجتماعها بالشيء كما ذكرناه في تعريف الإنسان أنه "الضاحك الكاتب المنتصب القامة البادي

---

[1] السهروردي، **حكمة الإشراق**، ص١٨.

[2] الشهرزوري، **شرح حكمة الإشراق**، ص٥٢.

[3] **المرجع ذاته**، ص٥٢.

[4] **المرجع ذاته**، ص٥٢.

البشرة العريض الأظفار" فإن جميع هذه لا تجتمع إلا في الإنسان وإن جاز وجود بعضها في غيره»[1].

ولكن هل التعريف الذي جاء به السهروردي والذي يقوم على مجموع الصفات التي لا يتفق وجودها جميعاً إلا في نوع واحد، ولو وجد بعضها لأنواع أخرى، هل هذا التعريف هو نتاج أصيل لفكر السهروردي أم أن هذا النوع من التعريف وجد من قبل ؟

إن المتأمل للصفات التي وضعها السهروردي لتعريف الإنسان يجد أن جميعها خواص وليست فصولاً، إذ الفصل للتمييز بين الأنواع المشتركة في جنس واحد، أما الخاصة فإنها تعرض لنوع واحد، فهي جميعها مختصة بالإنسان[2]. وعلى ذلك فالتعريف الذي جاء به السهروردي القائم على العوارض والخواص لا يخرج عن أن يكون رسماً ناقصاً، وإن كان الشارح حاول أن يميزه عن الرسم بقوله: «هذا ليس برسم، لأنه باللوازم والراسم يعترف أن الاسم ليس لهذه المحمولات، بل لأمر ينتقل الذهن منه إليه، والحد بحسب المفهوم يعني بالاسم، مفهوم هذه الصفات التي كل واحد ذاتي بحسب المفهوم والعناية، فالحد بحسب المفهوم أجود وأصح مما بحسب الحقيقة، وإليه يميل فضلاء أهل النظر»[3] أي إن الراسم يضع الاسم ليس لهذه المحمولات وإنما هو إشارة إلى معانيها التي في العقل، فالرسم يحصل باللوازم، وأما الحاد بحسب المفهوم والعناية، فإن الاسم هو لمجموع هذه المحمولات التي هي ذاتية بالنسبة له، ولا يفيد ذلك في تمييزه عن الرسم لما ذكرنا من اعتبارها خواص وأعراضاً، ولو عدها الشارح ذاتية.

أما ما ذُكر من اختصاص مجموعها بالشيء المعرَف فقد قال به من قبل الغزالي والساوي، فذكر الغزالي بشكل واضح وبالمعنى ذاته الذي قصد إليه السهروردي من شرط أن يكون مجموع هذه الصفات يخص المعرَف أو يساويه «الرسم هو القول المؤلف من أعراض الشيء

---

[1] المرجع ذاته، ص٥٩.

٢ حسب فرفوريوس في إيساغوجي فإن من الجهات التي تقال عليها "الخاص" «هي التي يجتمع فيها أنها تعرض لجميع النوع وله خاصة، وفي كل وقت، كالضحك للإنسان، وإن لم يضحك دائماً، ولكن يقال له "ضحاك" من طريق أن من شأنه أن يضحك، لا لأنه يضحك دائماً»، الصوري، فورفوريوس، **إيساغوجي، في منطق أرسطو**، ج٣، ص١٠٨٥. ويقول ابن سينا في النجاة: «الخاصة: هي الكلي الدال على نوع واحد في جواب أي شيء هو، لا بالذات بل بالعرض... مثل الضاحك للإنسان وهو خاصة ملازمة مساوية، ومثل الكتابة، وهو خاصة غير ملازمة ولا مساوية، بل أخص» ابن سينا، **النجاة**، ص١٧.

[3] الشهرزوري، **شرح حكمة الإشراق**، ص٦٠.

وخواصه التي تخصها جملتها بالاجتماع وتساويه»[1] وأشار الساوي إلى التعريف ذاته الذي أخذ به السهروردي معتبراً إياه رسماً ناقصاً «وأما الرسم فهو قول يعرّف الشيء من خواصه أو أعراضه التي هي لوازم تخصه جملتها بالإجماع. والفاضل منه ما وضع فيه أولاً الجنس القريب للشيء ثم قيد بخواصه كلها، كقولنا في حد الإنسان إنه حيوان ضحاك مستعد للعلم مشاء على قدميه عريض الأظفار بادي البشرة، وإذا لم يوضع فيه الجنس واقتصر على اللوازم والعوارض التي يخصه مجموعها كان رسماً ناقصاً»[2] ونجد في هذا القول للساوي أن جميع شروط السهروردي في الحد بحسب المفهوم والعناية قد أخذها من قول الساوي –وقد ذُكر أنه قرأه في أصفهان– فهو تعريف باللوازم والأعراض تخص جملتها المُعرَف بالإجماع، وهذا حسب الساوي رسم ناقص، وتابعه في ذلك بعض الباحثين المعاصرين «مع أن السهروردي يقرر أن الحد المفهومي هو عمل أصيل إبداعي، إلا أننا نقرر أنه نوع من الرسم الناقص»[3].

وهكذا نجد أن ما جاء به السهروردي كبديل للحد الأرسطي لا يعدو أن يكون التعريف بالرسم الناقص، وهو قريب من الحد الأصولي المستند إلى الصفات المميزة دون ذكر لماهية الشيء، والسهروردي في ذلك إنما سعى للوصول إلى أن العقل لا يمكنه بلوغ ماهية الشيء وكنهه، فتلك معرفة أخرى وراء الخواص والعوارض، لا تُبلغ بالعقل وإنما من طريق آخر.

وخلال محاولة السهروردي لتجاوز الصعوبات التي وجدها في الحد الأرسطي وخاصة ما يتعلق منها بالمفاهيم التصورية العقلية، وجد أن المعرفة تقال على ثلاثة أوجه: أولها المعرفة الحسية المباشرة، وثانيها الكشف والعيان، والمعرفة بالمعنى الثالث هي إدراك التصورات العقلية عن طريق التعريف، فهو لم يرفض المنطق بداية و لم يرفض الطريق العقلي وفكرة الحد بشكل كامل، وإنما عمل على تعديلها لتتفق مع فكره الإشراقي، وإن عدّ الشروط التي وضعها المشاؤون كلها اعتبارات عقلية «واعلم أن المقولات التي حرروها كلها اعتبارات عقلية من حيث مقوليتها ومحموليتها»[4]، ولكن لما وجد أنه لا يمكن إقامة المعرفة على المفاهيم العقلية، عمل على ردها إلى مجموع الصفات المميزة للشيء المعرف، وهو ارتداد إلى نوع من المعرفة

---

١ الغزالي، **معيار العلم**، ص٢٥٥.

٢ الساوي، **البصائر النصيرية**، ص٨٥.

٣ النشار، **المنطق الصوري منذ أرسطو وتطوره المعاصر**، ص١٤٧.

٤ السهروردي، **حكمة الإشراق**، ص٧٤.

الحسية، إذ جميع الصفات التي ذكرها في تعريف الإنسان "الضاحك الكاتب المنتصب القامة البادي البشرة العريض الأظفار" صفات حسية ظاهرة، لا تشير إلى شيء آخر وراءها، لذلك فإن الأنواع الثلاثة التي ذكرها للمعرفة ترتد إلى نوعين فقط: معرفة حسية مباشرة، ومعرفة كشفية إشراقية، وذلك وفقاً لدرجة طالب الحق، أي إن المعرفة الحسية هي المرحلة الأولى من مراحل العروج نحو المجردات والمعقولات، وهذا ما حدده السهروردي في بداية حديثه عن الإدراك بقوله: على ما يليق بهذا الموضع أي «الذي هو أول الشروع في الحكمة الغير الخالي عن التساهل»[1]. فالمعرفة من هذه الجهة ضرورية للمبتدئ، وخاصة ما يتعلق بالناحية العملية، ولذلك يشير السهروردي إلى أنه كان قد كتب كتباً على طريقة المشائين كالتلويحات اللوحية والعرشية واللمحات، غير أن صعوبة تلك الطريق وعدم قدرتها على بلوغ الحقيقة أوجب البحث عن طريق آخر يصفه بأنه «سياق آخر وطريق أقرب من تلك الطريقة وأنظم وأضبط وأقل إتعاباً في التحصيل، و لم يحصل لي أولاً بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر، ثم طلبت الحجة عليه»[2] وهذا الطريق الثاني – طريق الكشف والمعاينة – يعلن السهروردي صراحة أن مبدأه ليس من العقل وإنما هو من طريق آخر، ولذا فإن غايته في هذا الكتاب هي توضيح هذا السياق الإشراقي الكشفي، فكان عرضه للمنطق الأرسطي عرضاً غائياً يهدف من ورائه بيان قصور طرقه وفسادها، و لم تكن غايته البحث في قدرة هذا المنطق على الوصول إلى الحقيقة، إذ إن الحقيقة كان قد وصل إليها من قبل بطريق آخر أنظم وأضبط، فكانت نظرته للمنطق نظرة الناقد المتتبع للسقطات لا نظرة الباحث المحايد، فلم يكن يسعى للموازنة بين طريقين والاختيار بينهما، بل هو سالك لأحد هذين الطريقين ويسعى لإظهار فساد وبطلان الآخر.

ومن المهم هنا الإشارة إلى ما يبدو أنه مفارقة في فكر السهروردي، إذ إن مجمل بناءه النوراني قائم على المفاهيم الكلية والتي لها وجود حقيقي في عالم الأنوار، إلا أنه وانطلاقاً من اعتبارات عقلية منطقية مشائية يقرر أن هذا الكلي لا وجود له خارج الذهن «هو أن المعنى العام لا يتحقق في خارج الذهن، إذ لو تحقق لكان له هوية يمتاز بها عن غيره ولا يتصور الشركة فيها، فصارت شاخصة وقد فرضت عامة، وهو محال»[3] فالسهروردي هنا يناقش

[1] الشهرزوري، **شرح حكمة الإشراق**، ص٤٠.

[2] السهروردي، **حكمة الإشراق**، ص١٠.

[3] المصدر ذاته، ص١٧.

وجود الكلي في الخارج استناداً إلى فكرة المميز الذي يمنحه الوجود الواقعي ويجعل منه مشخصاً، وقد افترض أنه كلي وهذا خُلف برأيه، فكأنه يناقش إمكان وجود الكلي خارج الذهن عن طريق فرض أنه عام، وإذا وُجد واقعياً أصبح مشخصاً و لم يعد عاماً، والمفارقة أنه يستند إلى فكرة المميز عن طريق برهان الخلف ليثبت عدم تحقق الكلي خارج الذهن، وهي الفكرة التي رفضها ونقدها بشكل كبير عند مناقشة مبحث التعريفات كما مر، والمفارقة الثانية أنه كمتصوف يرفض وجود الكلي خارج الذهن وهذا ما يجعل من جميع بنائه النوراني تصورات ذهنية لا حقيقة لها، ويجعل الوجود الجزئي الواقعي هو الأصل وهو ما يخلق تناقضات كثيرة في منظومة فكره بشكل عام.

مبحث التعريفات عند ابن تيمية

يعلن ابن تيمية في بداية كتابه "الرد على المنطقيين" أن «المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكي، ولا ينتفع به البليد»[1] إلا أنه لم يقف في رفضه لهذا المنطق عند بيان مخالفته للأصول الإسلامية بأقوال عامة، بل سعى لبيان أن هذا المنطق ليس مخالفاً لصحيح المنقول فقط بل مخالف أيضاً لصريح المعقول، و لم يكتف بهدم الآراء التي اعتبرها باطلة بل عمل على تقديم البديل الذي يرى أنه الأكثر مناسبة واتساقاً مع طبيعة العلوم الإسلامية.

وبذلك فقد تناول ابن تيمية في نقده للمنطق الأرسطي المبحثين الرئيسين في الدراسات المنطقية في الفلسفة الإسلامية وهما مبحثا التصور والتصديق بقوله: «الكلام في أربع مقامات، مقامين سالبين، ومقامين موجبين:

فالأولان: ١- أحدهما في قولهم: إن التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد.

٢- والثاني أن التصديق المطلوب لا ينال إلا بالقياس.

والآخران: ٣- في أن الحد يفيد العلم بالتصورات.

٤- وأن القياس أو البرهان يفيد العلم بالتصديقات»[2]

وهذا يمثل الجانب الهدمي من فكر ابن تيمية والذي وجه من خلاله النقد لمبحثي التصور والتصديق.

وسيعرض هذا الفصل للنقد الذي وجهه للحد الأرسطي من خلال مقامين، المقام السالب "التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد" والمقام الموجب "الحد يفيد العلم بالتصورات". وأما ما يتعلق بالتصديقات فسنعرض لها فيما بعد.

فيما يتعلق بالمقام السالب فقد وجه إحدى عشرة حجة في كتاب "الرد على المنطقيين" وست عشرة حجة في "نقض المنطق"[3]، وهذه الحجج ترد الدعوى القائلة "التصورات لا تنال

---

[1] ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ج١، ص٢٩.

[2] **المصدر ذاته**، ج١، ص٣٣.

[3] ما هذه الزيادة إلا لأنه أدخل آراءه في الحد مع نقد الحد الأرسطي، ولن نذكرها في معرض النقد وإنما عند ذكر رأيه الخاص في الحد.

إلا بالحدود" ولذا فإن تركيزه في هذا الجانب هو على محاولة التأكيد أن مصادر المعرفة مختلفة متنوعة، ولا تقتصر على الحد، موضحاً ذلك كما يلي:

١- "إن التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد" برأي ابن تيمية ليست قضية بديهية، و لم يقم عليها برهان، ومع ذلك كانت أساس العلم لديهم، وهي قضية سلبية «و السلب بلا علم هو قول بلا علم»[1] وهي مصادرة انطلق منها المناطقة ليجعلوا منها أحد أهم شروط المعرفة، وأحد أركان الميزان العقلي "المنطق".

٢- الحد قول الحاد ودعواه وهو مجرد دعوى بلا برهان، فإن كان قد عرف المحدود بغير حد، فهذا يعنى أن قَصْر المعرفة على الحد باطل، وإن كان عرفه عن طريق الحد، فهذا الحد نشأ عن حد آخر وهكذا يلزم التسلسل «فالحاد إما أن يكون قد عرف المحدود بحد وإما أن يكون عرفه بغير حد، فإن كان الأول فالكلام في الحد الثاني كالكلام في الأول، وهو مستلزم للدور القبلي أو التسلسل في الأسباب والعلل، وهما ممتنعان باتفاق العقلاء، وإن كان عرفه بغير حد بطل سلبهم، وهو قولهم " إنه لا يعرف إلا بالحد"»[2]، ويذكر ابن تيمية الفكرة ذاتها في "نقض المنطق" –الوجه الثالث عشر- «الحد إذا كان له جزءان فلا بد لجزأيه من تصور كالحيوان والناطق، فإذا احتاج كل جزء إلى حد لزم التسلسل أو الدور»[3].

٣- إن جميع أهل العلم والعمل والصناعات يعرفون ما يحتاجون إليه دون التكلم بحد منطقي فعلم بذلك استغناء التصور عن هذه الحدود «ومن المعلوم أن علوم بني آدم – عامتهم وخاصتهم – حاصلة بدون ذلك. فبطل قولهم "إن المعرفة متوقفة عليها"»[4].

٤- عدم اتفاق المناطقة على حد واحد حتى الآن «إنه إلى الساعة لا يعلم للناس حد مستقيم على أصلهم، بل أظهر الأشياء "الإنسان" وحده بالحيوان الناطق عليه الاعتراضات المشهورة وكذلك حد الشمس وأمثال ذلك، حتى إن النحاة لما دخل متأخروهم في

---

[1] **المصدر ذاته**، ج١، ص٣٥.

[2] **المصدر ذاته**، ج١، ص٣٥. وأيضاً **نقض المنطق**، ص١٨٤.

[3] ابن تيمية، **نقض المنطق**، ص١٩٢.

[4] **المصدر ذاته**، ص ١٨٥. وأيضاً **الرد على المنطقيين**، ج١، ص٣٦.

الحدود ذكروا لـ"الاسم" بضعة وعشرين حداً، وكلها معترض عليها على أصلهم»[1] فلو كانت معرفة الأشياء متوقفة على التصور والتصور مختلف فيه على هذا الشكل، لما حصل الناس شيئاً من العلوم، وهذه – بحسب ابن تيمية – من أعظم السفسطة .

٥- إن تصور الماهية يحصل بالحد الحقيقي المؤلف من الذاتيات المشتركة والمميزة أي من الجنس والفصل ولكن «هذا الحد إما متعذر أو متعسر كما قد أقروا ذلك، وحينئذ فلا يكون قد تصور حقيقة من الحقائق، دائماً أو غالباً، وقد تصورت الحقائق، فعلم استغناء التصورات عن الحد»[2] وقد اعترف الفلاسفة بصعوبة اقتناص الحد وهذا يؤدي إلى تعذر تصور حقيقة من الحقائق، ومعلوم أنه قد تصورت الحقائق، فعلم استغناء التصورات عن الحد.

٦- اعتبر الفلاسفة أشياء عدة جواهر بسيطة، غير مركبة، كالعقول أو الأجناس العليا البسيطة، وكانوا قد اشترطوا في الحدود الحقيقية أن تتكون من جنس وفصل، وعلى ذلك ما لا تركيب فيه أو لا يدخل تحت جنس لا يمكن أن يحد «ما ليس له فصل وجنس، فليس له حد»[3] فالبسائط لا يمكن أن تحد، وإذا كان الحد هو السبيل الوحيد للتصور فلا يمكن أن تعرف، وقد عرفوها، فعلم من ذلك استغناء التصورات عن الحد الحقيقي، وإذا أمكن معرفة هذه بلا حد فمعرفة الأنواع الأقرب إلى الحس والأشخاص المحسوسة أوْلى بدون الحد[4].

٧- الحد مؤلف من ألفاظ دالة على معاني، ومن لم يكن عارفاً قبل ذلك بمفردات الألفاظ ودلالتها على معانيها لا يمكنه فهم الكلام، والعلم بدلالة اللفظ على المعنى مسبوق بتصور المعنى، وإذا كان المستمع متصوراً لمسمى اللفظ ومعناه قبل سماعه فلا فائدة من الحد «اللفظ المفرد لا يدل المستمع على معناه إن لم يعلم أن اللفظ موضوع للمعنى، ولا يعرف ذلك حتى يعرف المعنى، فتصور المعاني المفردة يجب أن يكون سابقاً على فهم المراد

---

[1] ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ج١، ص٣٦. وأيضاً **نقض المنطق**، ص١٨٤.

[2] ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ج١، ص٣٦.

[3] الغزالي، **معيار العلم**، ص٢٦٠. وكذلك في **المنطق الصوري والرياضي**، لعبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، ط٤، ١٩٧٧، ص٨١ "اللامعرفات".

[4] ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ج١، ص٣٧.

بالألفاظ، فلو استفيد تصبورها من الألفاظ لزم الدور»[1] إذ لا يمكن تصور المعنى حتى يفهم اللفظ، ولا يمكن فهم اللفظ حتى يكون قد تصور المعنى قبل ذلك.

٨- كما أن الحاد أدرك المعنى دون لفظ فالمستمع بإمكانه ذلك، فبطل قولهم أنه لا تتصور المفردات إلا بالحد الذي هو قول الحاد[2].

٩- هناك أمور يدركها الإنسان إما بحواسه الظاهرة كالطعم واللون والرائحة، أو بمشاعره الباطنة كالجوع والشبع والحب والبغض... وجميعها غنية عن الحد[3].

١٠- يمكن الاعتراض على حد الحاد بالنقض والمعارضة «فإذا كان المستمع للحد يبطله بالنقض تارة وبالمعارضة تارة أخرى، ومعلوم أن كليهما لا يمكن إلا بعد تصور المحدود، علم أنه يمكن تصور المحدود بدون الحد، وهو المطلوب»[4] فالطعن في الحد بالنقد أو المعارضة لا يمكن إلا بعد إدراك المحدود، علم من ذلك أن هناك ما هو متصور بغير الحد.

١١- أقرّ المناطقة بأن التعريفات ترتد إلى البديهيات المتفق عليها، لكن كون الأمر بديهياً أو نظرياً أمر نسبي «إذ قد يتيقن زيد ما يظنه عمرو، وقد يبده زيداً من المعاني ما لا يعرفه غيره إلا بالنظر، وقد يكون حسياً لزيد من العلوم ما هو خبري عند عمرو»[5] فالحادث عند من يشاهده هو من الحسيات" المشاهدات" وعند من يعلمه بالتواتر هو من "المتواترات" والبعض قد يعلمه بخبر ظني فهو عنده من "الظنيات" ومن لا يسمع به فهو عنده من "المجهولات" فالعلم بديهياً كان أو نظرياً أمر نسبي، وعلى ذلك فالكثير من الأمور قد تكون بديهية عند البعض ولا تحتاج إلى "الحد".

هذه هي الحجج التي ساقها ابن تيمية للتدليل على أن الحد ليس الطريق الأوحد للمعرفة بل وربما ليس الطريق الأفضل، والملاحظ أن جميع هذه الحجج تتركز حول نسبية المعرفة وحول فكرة التسلسل والدور وهي جميعها مما كان قد أورده السفسطائيون والشكاك في نقدهم

[1] ابن تيمية، **نقض المنطق**، ص١٨٧. وهو الوجه السادس في "نقض المنطق "، والسابع في **الرد على المنطقيين**، ص٣٧.

[2] ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ج١، ص٣٨.

[3] **المصدر ذاته**، ج١، ص٣٨.

[4] **المصدر ذاته**، ج١، ص٤٠.

[5] **المصدر ذاته**، ج١، ص٤٠.

لعملية الإدراك بشكل عام. فهذه الحجج «استمدها من الشكاك اليونانيين من ناحية ومن السوفسطائيين من ناحية وليس فيها – فيما يرجع – أي إبداع. بل يكاد يكون فيها متابعة للشكاك في جوهر الفكر أحياناً وفي عباراتهم أحياناً أخرى»[1]. فابن تيمية استفاد في نقده لفكرة أنه "لا سبيل إلى التصور المطلوب إلا بالحد" بجهود الكثير من الباحثين والمفكرين والفلاسفة الذين نقدوا الحد الأرسطي، وبشكل خاص من حاول منهم رد المعرفة إلى المعطى المباشر للحس، ليكون الواقع المحسوس هو نقطة البداية في عملية المعرفة، غير أن استفادة ابن تيمية من آراء الشكاك و السفسطائيين في نقد المعرفة لا يعني أنه يتفق معهم في منهجهم الهادم لكل معرفة ويقين، وإنما كانت غايته هدم نمط محدد من المعرفة لا المعرفة بكل أشكالها، فأهداف كل من تناول هذا الجانب بالنقد تختلف باختلاف رؤيته للمعرفة وقدرة الإنسان على إدراك ما يحيط به ووسائل هذا الإدراك.

وأما نقد المقام الموجب "الحد يفيد تصور الأشياء" فهو استكمال للمقام الأول، إذ بعد بيان أن حصر التصور بالحد غير صحيح، أراد أن يبين أن الحد لا يفيد تصوير حقائق الأشياء، وأن حدود أهل المنطق التي سموها حقيقية تفسد العقل، وأن وظيفة الحد مختلفة «نحن نبين أن الحدود لا تفيد تصوير الحقائق، وأن حدود أهل المنطق التي يسموها "حقيقية" تفسد العقل والدليل على ذلك وجوه»[2]:

١- إن الحد مجرد قول الحاد، وهي دعوى خلية عن الحجة، وإن كان المستمع عالماً بصدقها فهو لم يستفد صدقها من هذا الحد، وإن لم يكن عالماً بصدقها، فإن تصديقه للمخبر الذي لا دليل معه، لا يفيده العلم فهو ليس بمعصوم، وعلى التقديرين لم يفد الحد تصور المحدود[3].

---

[1] النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص١٨٨.

[2] ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ج١، ص٥٦.

[3] المصدر ذاته، ج١، ص٥٧.

٢- إذا كان الحد هو قول الحاد بلا دليل، فهو يحتمل الخطأ والصواب والصدق والكذب وهذا لا يفيد العلم «تصور المحدود بالحد لا يمكن بدون العلم بصدق قول الحاد، وصدق قوله لا يعلم بمجرد الخبر، فلا يعلم المحدود بالحد»[١].

٣- لو حصل تصور المحدود بالحد لحصل ذلك قبل العلم بصحة الحد، أي لا يمكننا أن نعلم صحة الحد إلا بعد تصور المحدود، والمحدود لا يمكن التوصل إليه إلا بالحد «العلم بصحة الحد لا يحصل إلا بعد العلم بالمحدود، إذ الحد خبر عن مُخبَر هو المحدود، فمن الممتنع أن يعلم صحة الخبر وصدقه قبل تصور المُخبَر عنه»[٢].

٤- «إنهم يحددون المحدود بالصفات التي يسمونها الذاتية... فإذا لم يعلم المستمع أن المحدود موصوف بتلك الصفات امتنع أن يتصوره، وإن علم أنه موصوف بها كان قد تصوره بدون الحد، فثبت أنه على تقدير النقيضين لا يكون قد تصوره بالحد»[٣] فتعريف "الإنسان" بأنه "الحيوان الناطق" يستلزم لمن لم يكن قد عرف الإنسان، وكان متصوراً لمسمى الحيوان الناطق ولا يعلم أنه الإنسان، احتاج إلى العلم بهذه النسبة، وإن لم يكن متصوراً لمسمى "الحيوان الناطق" احتاج إلى شيئين: إلى تصور ذلك، وإلى العلم بالنسبة المذكورة، وإن عرف ذلك كان قد تصور "الإنسان" بدون الحد.

٥- «إن التصورات المفردة يمتنع أن تكون مطلوبة فيمتنع أن تطلب الحد، وذلك لأن الذهن إما أن يكون شاعراً بها، وإما أن لا يكون شاعراً بها، فإن كان شاعراً بها امتنع طلب المشعور وحصوله لأن تحصيل الحاصل ممتنع، وإن لم يكن شاعراً بها امتنع من النفس طلب ما لا تشعر به، فإن الطلب والقصد مسبوق بالشعور»[٤] وهذه الحجة ذكرت في أكثر كتب الكلام والمنطق وهي مستمدة من الشكاك.

٦- التفريق بين الذاتي والعرضي اللازم وغير اللازم باطل: إذ تصور الحقيقة يتم عن طريق الحد المؤلف من الجنس والفصل أي من الذاتيات المشتركة والمميزة، وتفريقهم بين الذاتي

---

[١] المصدر ذاته، ج١، ص٦١.

[٢] المصدر ذاته، ج١، ص٦٢.

[٣] المصدر ذاته، ج١، ص٦٣.

[٤] المصدر ذاته، ج١، ص٨١.

والعرضي تحكم محض فهم يفرقون بين صفات متماثلة فيجعلون بعضها ذاتياً داخلاً في الحقيقة وبعضها عرضياً لازماً للحقيقة، فالماهية مجرد وضع واختراع ويقدر كل إنسان أن يخترع ماهية في نفسه غير ما اخترعها الآخر «تحكمنا يجعل بعض الصفات ذاتياً وبعضها عرضياً لازماً وغير لازم، وإن كان الأمر كذلك كان هذا الفرقان مجرد تحكم بلا سلطان»[1].

٧- اشتراط الصفات الذاتية المشتركة أمر وضعي محض، فهل المطلوب تصور جميع الصفات الذاتية المشتركة بينه وبين غيره ؟ فإن اشترطوا ذلك وجب أن يذكروا جميع الصفات وإن اكتفوا بمجرد المميز كان ذلك تحكم. واشتراط سائر الصفات المشتركة أمر متعذر، فقد لا يمكن الإحاطة بها، فما من تصور إلا وفوقه تصور أكمل منه «فلو علمنا لوازم الشيء إلى آخرها لزم أن نعلم كل شيء، وهذا ممتنع في البشر، فإن الله سبحانه وتعالى هو الذي يعلم الأشياء كما هي عليه من غير احتمال زيادة، وأما نحن فما من شيء نعلمه إلا ويخفى علينا من أموره ولوازمه ما لا نعلم »[2] واشتراط جميع ذاتيات الشيء قد فرضه المشاؤون في تمام الحد، وإن كانوا قد أقروا بصعوبة ذلك كما مر في نقد السهروري للفكرة ذاتها من قبل، فما الضامن أننا لم نغفل عن ذاتي آخر.

٨- اشترط المشاؤون ذكر "الفصول" وهي "الذاتيات المميزة" ولكنهم فرقوا بين "الذاتي" و"اللازم" وهذا التفريق أمر وضعي فما يعده البعض ذاتياً مميزاً قد يجعله الآخر عرضياً لازماً للماهية «ما من مميز من خواص المحدود المطابقة له في العموم والخصوص إلا ويمكن شخصاً أن يجعله "ذاتياً مميزاً" ويمكن الآخر أن يجعله "عرضياً لازماً" للماهية»[3].

٩- الماهية تتركب من الصفات الذاتية، والصفات لا تعرف أنها ذاتية إلا إذا عرفت الماهية، وهذا دور «فحقيقة قولهم أنه لا يعلم الذاتي من غير الذاتي حتى تعلم الماهية، ولا تعلم الماهية حتى تعلم الصفات الذاتية التي منها تؤلف الماهية، وهذا دور»[4].

---

[1] ابن تيمية، **نقض المنطق**، ص١٩٠.

[2] ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ج١، ص٩٣.

[3] **المصدر ذاته**، ج١، ص٩٤.

[4] **المصدر ذاته**، ج١، ص٩٤.

هذا ما ذكره ابن تيمية في نقده للمقام الموجب في الحد، وهو مكمل للجانب السلبي، إذ إن ابن تيمية بعد أن نقد فكرة أن "التصورات لا تتم إلا عن طريق الحد" ساعياً نحو فتح المجال لطرق أخرى في المعرفة لا تستند إلى فكرة الحد الأرسطي، أراد من خلال نقده للجانب الإيجابي من الحد القائم على أن "الحدود تفيد العلم بالتصورات"، أراد أن يظهر استحالة الوصول إلى المعرفة اليقينية من هذا الطريق، بل إن معظم من وصل إلى المعرفة اليقينية وصل إليها من دون المنطق اليوناني، فاتحاً بذلك الباب لأنواع أخرى من المعرفة، قد يكون أهمها طريق المعرفة الدينية عبر الرسل والأنبياء.

ونجد أنه في نقد المقام الموجب عاد ليستخدم مسألة النسبية والدور والتسلسل في الحد الأرسطي، إلا أن الناحية الأهم والتي قد تبدو فيها أصالته بشكل واضح هو إيضاح ما يتعلق بالجانب الميتافيزيقي في هذا المنطق وبيان مخالفته أشد المخالفة للرؤية الإسلامية، وهذا ما يمكن عده جوهر نقده للمنطق الأرسطي، وهو نابع من إرادة الدفاع عن العقائد الإسلامية «موقفه يختلف في نقض هذا المقام الموجب عن موقفه في نقض المقام السالب، وذلك في محاولته أن يربط بين نقده وبين النزعة الإسلامية في نقدها للمنطق الأرسطوطاليسي»[1]. ويبدو هذا من خلال مزجه لنقد النواحي المنطقية في الحد مع معالجته للمسائل الدينية والعقدية، ففي الحجة الثانية من المقام الموجب "وهي أن الحد قول الحاد بلا دليل" يتطرق لمسألة الأمور السمعية، ودلالتها، وخبر الواحد وقيمته. وبعد عرضه للحجة الرابعة التي تتناول معرفة الإنسان لصفات المتصور أو جهله بها، ينتقل لمناقشة مسألة هامة تتعلق بدلالة اللفظ على المعنى، وقدرة الترجمة على الإتيان بحقيقة المعنى، ومعرفة الحدود الشرعية من خلال الكتاب والسنة، ومن خلال مبحث الألفاظ يتطرق لمسائل غريب القرآن والحديث والتفسير والتأويل والاجتهاد[2].

وعندما يبحث مسألة "الوصف" في تحديد المعنى الغير متصور والمجهول اسمه[3]، يتطرق لمسألة فقهية تتعلق ببيع الأعيان الغائبة عن طريق "الوصف" «أن يوصف له ذلك، والوصف قد يقوم مقام العيان... ولهذا جاز عند جمهور العلماء بيع الأعيان الغائبة بالصفة»[4]. ويعد هذا

---

[1] النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، ص١٩١.

[2] ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ج١، ص ٧١ ، ص٧٥.

[3] **المصدر ذاته**، ج١، ص٧٨.

[4] **المصدر ذاته**، ج١، ص٧٧.

التحديد بالوصف نوعاً من القياس أو التمثيل، إذ الشيء لا يتصور إلا بنفسه أو بنظيره، لكن الصفات المشتركة تفيد المعرفة بالمثال لا معرفة العين المختصة، فهو تعريف بالتمثيل المقارب لا المثل المطابق، فالحد يفيد الدلالة عليه، لا تعريف عينه، وهذا التعريف بالمشابهة والتمثيل هام جداً لأنه طريق العلم بأمور الغيب.

هذه نماذج من معالجته لارتباط المشكلات المنطقية بالمباحث الدينية، غير أن الناحية الأهم في ذلك كله هو تأثير الأصول الميتافيزيقية الأرسطية المؤسسة لفكرة الحد على جوهر مباحث العقيدة الإسلامية، ويتضح ذلك من خلال نقطتين مركزيتين في نقده للحد الأرسطي وهما كما عبر عنهما «هذا الكلام الذي ذكروه مبني على أصلين فاسدين: الفرق بين الماهية ووجودها، ثم الفرق بين الذاتي لها واللازم لها»[1] وقد ذكرنا من قبل الأساس الميتافيزيقي لهذين التفريقين وما ينشأ عنه من إشكالات، وهنا سوف نشير إلى نقد ابن تيمية لهذين الجانبين مع ما يتصل به من أثر على العقائد الإسلامية فيما لو سلم للمشائين بهذه الآراء الميتافيزيقية اليونانية.

الأصل الأول لفساد الحد المنطقي: التفريق بين الماهية ووجودها

«الأصل الأول: قولهم إن الماهية لها حقيقة ثابتة في الخارج غير وجودها، وهذا هو قولهم بأن حقائق الأنواع المطلقة –التي هي ماهيات الأنواع والأجناس وسائر الكليات– موجودة في الأعيان، وهو يشبه –من بعض الوجوه– قول من يقول "المعدوم شيء"... وهذا من أفسد ما يكون»[2] يبدأ ابن تيمية بعرض أساس المشكلة المتعلق بوجود الكليات بشكل واضح ومفصل بدءاً من قول فيثاغورس بالوجود الواقعي للأعداد والمقادير، ثم رأي أفلاطون في المثل وكونها ثابتة في الخارج أزلية لا تقبل الاستحالة، إلى أن يصل إلى رأي أرسطو، ورفضه لفكرة الوجود الواقعي للكليات، ورده عليهم «وتفطن أرسطو وذووه أن هذه كلها أمور مقدرة في الأذهان لا ثابتة في الأعيان، كالعدد مع المعدود، ثم زعم أرسطو وذووه أن "المادة" موجودة في الخارج غير الصور المشهودة، وأن الحقائق النوعية ثابتة في الخارج غير الأشخاص المعينة، وهذا أيضاً

---

[1] المصدر ذاته، ج١، ص٨٤.

[2] المصدر ذاته، ج١، ص٨٤.

باطل... وبين أن قول من يقول "إن الجسم مركب من الهيولى والصورة" باطل، كما أن قول من يقول "إنه مركب من الجواهر المفردة" باطل»[1] وبعد أن يعرض لرأي أرسطو في وجود الكليات من خلال الوجود الجزئي، يعود ويرفض هذا الرأي، ويشير بوضوح إلى ارتباط هذا الرأي بتركيب الجسم من الهيولى والصورة، ولا يعني رفضه للطبيعيات الأرسطية أنه يأخذ بالرأي الذي طرح في علم الكلام من أن المادة مكونة من الجزء الذي لا يتجزأ، فالماهية برأيه ليست صورة تنقل الهيولى من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، وليست أيضاً جواهر مفردة، وإنما ماهية الشيء هي عين وجوده في الخارج، وتقدير معلومات ذهنية ليس لها وجود واقعي أمر باطل «وفصل الخطاب أنه ليس في الخارج إلا جزئي معين، ليس في الخارج ما هو مطلق عام مع كونه مطلقاً عاماً، وإذا وجد "المعين الجزئي" فـ"الإنسان والحيوان" وجدت فيه "إنسانية معينة، مختصة، مقيدة، غير عامة، ولا مطلقة"»[2] أي إن ما يتصوره الذهن مطلقاً عاماً يوجد في الخارج ولكن لا يوجد إلا مقيداً خاصاً، فلا وجود في الواقع للكليات ولا للمطلق بإطلاق، فوجود الشيء في الواقع هو عين ماهيته وعلى هذا –بحسب ابن تيمية– اتفق أئمة نظار أهل السنة «فوجود الشيء في الخارج عين ماهيته في الخارج، كما اتفق على ذلك أئمة النظار المنتسبين إلى أهل السنة والجماعة»[3] وهذا التفريق ناتج عن قولهم إن للماهية وجوداً مستقلاً، ولما كانت الماهية تتألف من مفاهيم كلية، والمعاني الكلية وجودها في الذهن لا في الخارج، إذ ليس في الواقع إلا الجزئي، والقول بالوجود الواقعي المستقل للكليات على ما قال به فيثاغورس وأفلاطون، يؤدي لاعتبار ماهيات الأشياء ثابتة أزلية لا تقبل الاستحالة، وهذا معناه القول بتعدد القدماء، وهو مخالف أشد المخالفة لجوهر العقيدة الإسلامية وينتج عنه نتائج خطيرة تطرق إليها علماء الكلام كالقول بقدم العالم، ونفي الخلق، والإرادة... وحتى عندما أراد أرسطو تعديل رأي من قبله في وجود الكليات، لم يستطع التخلص نهائياً من المشكلة، إذ بقيت لديه فكرة قدم المادة التي تشكل الكلي المشترك للوجود وبالمقابل للحد، وهي مخالفة للمبادئ الأساسية في العقيدة الإسلامية.

---

[1] المصدر ذاته، ج١، ص٨٦.

[2] المصدر ذاته، ج١، ص٩٩.

[3] المصدر ذاته، ج١، ص٨٤.

الأصل الثاني لفساد الحد المنطقي: التفريق بين الصفات الذاتية والعرضية

قبل نقد هذه التفرقة الباطلة برأيه يشرح رأي أهل المنطق فيها بشكل واف وواضح[1]، وهو لا ينكر التمييز بين الصفات اللازمة والعرضية، فهذا برأيه فرق ثابت «الفرق بين الصفات "اللازمة" و"العارضة" فرق حقيقي ثابت في نفس الأمر»[2] فلا مشكلة في تمييز الصفات العرضية -متفقاً في ذلك مع المشائين- ولكن الخلاف الأهم كان في التمييز بين الذاتي واللازم وهو خلاف أثير حول الكثير من النقاش بين المشائين أنفسهم، ليأتي ابن تيمية ويقرر أن هذا التمييز بين الذاتي والعرضي اللازم للماهية لا حقيقة له، وإنما هو تحكم محض، والإنسان في ذهنه يقدم هذه الصفة ويؤخر هذه «وأعلم أنه لا نزاع أن صفات الأنواع والأجناس منها ما هو مشترك بينها وبين غيرها كالجنس والعرض العام، ومنها ما هو لازم للحقيقة، ومنها ما هو عارض لها، وهو ما ثبت لها في وقت دون وقت، كالبطيء الزوال وسريعه، وإنما الشأن في التفريق بين الذاتي والعرضي اللازم. فهذا هو الذي مداره على تحكم ذهن الحاد. ولا تنازع في أن بعض الصفات قد يكون أظهر وأشرف، فإن النطق أشرف من الضحك... ولكن الشأن في جعل هذا ذاتياً نتصور به الحقيقة دون الآخر»[3] فلا خلاف على أن بعض الصفات عرضي قابل للزوال، ولكن لم جعل من بعض الصفات الملازمة للموصوف ذاتياً ومن بعضها الآخر عرضياً لازماً ؟ وإن كان الذهن قد يقدم صفة ويؤخر أخرى أو قد يفهم صفة قبل أخرى، فلا شيء من ذلك له وجود حقيقي في الشيء الموصوف ذاته، فلا يجوز أن تسقط التصورات الذهنية على الموجود الواقعي «التمييز بين تلك الصفات بجعل بعضها ذاتياً تتقوم منه حقيقة المحدود، وبعضها لازماً لحقيقة المحدود، تفريق باطل، بل جميع الصفات الملازمة للمحدود – طرداً وعكساً– هي جنس واحد... إدراك الذهن أمر نسبي إضافي، فإن كون الذهن لا يفهم هذا إلا بعد هذا: أمر يتعلق بنفس إدراك الذهن، ليس هو شيئاً ثابتاً للموصوف في نفسه»[4] فذهن الإنسان يقدم صفة ويؤخر أخرى -وقد ذكرنا أن المشائين في محاولاتهم لتمييز الذاتي عن اللازم، اعتبروا أن الذاتي ما يتقدم تصوره في الذهن على تصور الموصوف- ثم يسقط الإنسان

---

[1] **المصدر ذاته**، ج١، ص٨٣.

[2] ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ج١، ص٩٦.

[3] ابن تيمية، **نقض المنطق**، ص١٩٢.

[4] **المصدر ذاته**، ص١٨٩.

ما في ذهنه على الواقع، وهنا تكمن المشكلة «إذ هم يقدمون هذا في أذهانهم، ويؤخرون هذا، وهذا تحكم محض... ومعلوم أن الحقائق الخارجية المستغنية عنا لا تكون تابعة لتصوراتنا، بل تصوراتنا تابعة لها، فليس إذا فرضنا هذا مقدماً وهذا مؤخراً يكون هذا في الخارج كذلك»[1] ولما كان وجود الحقائق الخارجية مستغن عن تصوراتنا فصفات الموصوف قائمة به يمتنع أن تكون مقدمة عليه في الخارج، وجميع الصفات لوازم للموصوف خطرت بالبال أم لا، فنجد أن ابن تيمية قد رد التصورات الكلية إلى الموجود الخارجي الجزئي، مبطلاً بذلك أسبقية التصورات العقلية المجردة في المعرفة، وليبدأ المعرفة من الواقع المحسوس.

وعلى ذلك فإن المناطقة فرقوا بين الصفات المتماثلة فجعلوا بعضها ذاتياً داخلاً في الحقيقة، وبعضها عرضياً لازماً للحقيقة، وهي في النهاية تقسيمات تعود إلى مراد المتكلم لا إلى حقيقة ثابتة في نفس الأمر الموصوف، ومعنى ذلك أن الماهية أمر يعود إلى ما يقدر في الأذهان لا إلى ما يتحقق في الأعيان، والمقدر في الأذهان بحسب ما يقدره كل أحد في ذهنه.

لقد كانت فكرة الكلي من الأفكار المركزية عند أرسطو، وعده أشرف من المحسوس «والكلي هو أشرف، من قِبَل أنه ينبئ ويعرّف السبب، فإذن الكلي على أمثال هذه هو أشرف من الحس»[2] فالعلم إنما هو العلم بالأمور الكلية، وليس للعلم الجزئي قيمة «فلما كانت البراهين من الأشياء الكلية، وكان لا سبيل إلى أن يقع الإحساس بهذه، فمن البين أنه لا سبيل إلى قبول العلم بالحس... وذلك أن الحس قد يلزم أن يكون للأوحاد والأشياء الجزئية، وأما العلم فإنما هو العلم لشيء كلي»[3] وهذه الفكرة تخالف الرؤية الإسلامية القائمة على الناحية العملية الواقعية، والتي ترى في الوجود الواقعي المحسوس الدلالة على وجود الله، ولذلك كثيراً ما يشير القرآن إلى الجبال والسحاب والنحل وغيرها من الموجودات المشاهدة ويدعو الإنسان للتفكر فيها والانتقال من خلالها إلى ما ورائها.

وهذا من أبرز الجوانب التي أكد عليه ابن تيمية في منطقه، فالمعرفة تبدأ من الجزئي المتعين لا من الكلي المفارق، فيجب البداية من الواقع والوجود العيني وليس من تصورات ذهنية صورية

---

[1] ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ج١، ص٨٩.

[2] أرسطو، **منطق أرسطو**، ج٢، ص٤١٨.

[3] **المصدر ذاته**، ج٢، ص٤١٨.

مجردة، لذا كان يؤكد على أن فكرة الكليات المجردة تقود إلى نتائج خطيرة تخالف جوهر العقائد الإسلامية، ومن الأمثلة على ذلك أنه يربط ربطاً مباشراً بين الوجود الذهني للكليات، واستحالة الوجود الواقعي لها مع قول الفلاسفة أن واجب الوجود هو وجود مطلق لا يمكن وصفه إلا عن طريق السلب، حتى لينتفي بذلك وجود واجب الوجود «ما ذكروه من الفرق بين الذاتيات واللوازم للماهية، وما أدعوه من تركيب الأنواع من الذاتيات المشتركة المميزة التي يسمونها أجزاء تسبق الموصوف في الوجود الذهني والخارجي معاً، وإثباقم في الأعيان الموجودة في الخارج حقيقة عقلية مغايرة للشيء المعين الموجود، وأمثال ذلك من أغاليطهم التي تقود من اتبعها إلى الخطأ في الإلهيات، حتى يعتقد في الموجود الواجب: أنه وجود مطلق بشرط الإطلاق كما قاله طائفة من الملاحدة، أو بشرط سلب الأمور الثبوتية كلها كما قاله ابن سينا وأمثاله، مع العلم بصريح العقل أن المطلق بشرط الإطلاق، أو بشرط سلب الأمور الثبوتية يمتنع وجوده في الخارج، فيكون الواجب الوجود ممتنع الوجود»[1] أي لما قرروا أن الوجود المطلق على شرط الإطلاق هو وجود ذهني لا أساس واقعي له، ثم قرروا أن واجب الوجود هو الوجود المطلق، لأن وجوده ليس عارضاً لشيء من الماهيات والحقائق، نتج عن ذلك أن وجود الإله وجود ذهني كلي لا غير «يصفونه بالصفات السلبية على وجه التفصيل، ولا يثبتون إلا وجوداً مطلقاً لا حقيقة له عند التحصيل، وإنما يرجع إلى وجود في الأذهان، يمتنع تحققه في الأعيان، فقولهم يستلزم غاية التعطيل وغاية التمثيل، فإنهم يمثلون بالممتنعات، والمعدومات، والجمادات، ويعطلون الأسماء والصفات، تعطيلاً يستلزم نفي الذات»[2] ولهذا نجد أنه في التحديد أصر على الانطلاق من الوجود العيني والتحديد المباشر، وهو ما يشكل انعكاساً واضحاً لمنهجه في العقيدة القائم على الإثبات التفصيلي للأسماء والصفات التي أثبتها الله لنفسه، فهو عليم حكيم، سميع، بصير، غفور، رحيم، والكثير من الصفات والأسماء التي يثبها الباري لنفسه. غير أن الكثير ممن لم يع ما يرم إليه من وراء التأكيد على الوجود الحقيقي الفعلي للصفات الإلهية، وغير ذلك من الأمور الغيبية اتهمه بالتجسيم «في حين أن ذلك لا يعني التشبيه والتجسيم، وإنما يعني

---

[1] ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، ج١، ص٢١٧.

[2] ابن تيمية، **الرسالة التدمرية**، تحقيق محمد بن حامد بن عبدالوهاب، دار البصيرة، الإسكندرية، ٢٠٠٢، ص١٦.

فحسب أن عالم الملكوت، ليس وجوداً افتراضيا ذهنياً، وإنما له وجود واقعي معين مشخص خارج الذهن، ينطبق ذلك على الله سبحانه وتعالى»[1].

تلك بعض النتائج المباشرة للمنطق الأرسطي في مباحث العقيدة الإسلامية «هذا الكفر المتناقض وأمثاله هو سبب ما اشتهر بين المسلمين أن المنطق يجر إلى الزندقة، وقد يطعن في هذا من لم يفهم حقيقة المنطق وحقيقة لوازمه، ويظن أنه في نفسه لا يستلزم صحة الإسلام ولا فساده، ولا ثبوت حق ولا انتفاءه، وإنما هو آلة تعصم مراعاتها عن الخطأ في النظر، وليس الأمر كذلك، بل كثير مما ذكروه في المنطق يستلزم السفسطة في العقليات والقرمطة في السمعيات»[2] وليس بخفي أن ابن تيمية يشير في هذا النص إلى الغزالي الذي لم ير في المنطق إلا آلة عاصمة للذهن من الخطأ والزلل ولا شيء من مباحثه يتعلق بالعقيدة نفياً أو إثباتاً على ما مر ذكره في الفصل الأول.

التعريفات عند ابن تيمية

الكلام في الحدود على طريقة أهل المنطق برأي ابن تيمية غالبه لا فائدة فيه، وهو كلام بغير علم وعلى خلاف الحق «عامة الحدود المنطقية هي من هذا الباب: حشو لكلام، يبينون به الأشياء وهي قبل بيانهم أبين منها بعد بيانهم، فهي مع كثرة ما فيها من تضييع الزمان، وإتعاب الفكر واللسان لا توجب إلا العمى والضلال»[3].

لقد ادعوا أن الحد المنطقي يؤدي للدلالة على حقيقة المحدود لكنه بيّن في نقده للمقام الإيجابي فساد هذا الرأي، وأظهر أن العقل عاجز عن إدراك ماهيات الأشياء والوصول إلى صميم خصائصها الجوهرية، ولذا يجب أن يعود في التعريف إلى الظاهر «لعجز العقل عن حد الماهيات يقنع برسمها أي بتعريفها تعريفاً تجريبياً وصفياً بأعراض خارجة عن الماهية دالة عليها

---

[1] الزعبي، أنور خالد، **واقعية ابن تيمية، مسألة المعرفة والمنهج**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتب الأردن، عمان، ط١، ٢٠٠٣، ص١١٩.

[2] ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، ج١، ص٢١٨.

[3] ابن تيمية، **نقض المنطق**، ص١٩٩.

مميزة لها مما عداها باجتماعها لها دون غيرها»[1] فالرسم اعتماداً على أعراض الشيء وأجزائه كما تبدو للحواس وحسب، أما الحد فيتضمن علة الخصائص التي يمثلها أي الخصائص الأساسية المقومة للماهية، وإدراك المعنى برأي ابن تيمية هو الأساس ومن لم يدرك المعنى أولا، فالحد لا يفيده في تصوره إن لم يكن تصوره قبلاً «الحد من باب الألفاظ، واللفظ لا يدل المستمع على معناه إن لم يكن قد تصور مفردات بغير اللفظ»[2] فالحد لا يفيد في تصور حقيقة المحدود، وإنما الغاية من الحد «الفصل والتمييز بين المحدود وغيره... فأما تصور حقيقة فلا»[3]، والتمييز بين المحدود وغيره يتم عن طريق الصفات اللازمة طرداً وعكساً، وهو ذات الغرض من الحد عند الأصوليين كما مر، وبذات الشروط –الطرد والعكس- «ليس المطلوب من التعريف بالحد تصور حقيقة المحدود أو التوصل إلى كنه أو ماهية اللفظ المحدود وإنما الغرض منه التمييز بين المحدود وبين غيره بوصف يلزمه طرداً وعكساً فيلزم من ثبوت الحد ثبوت المحدود ومن انتفائه انتفاؤه»[4] ودلالة الحد كدلالة الاسم تبدأ من الموجود الواقعي المحسوس، وبعد أن يدرك معناه، يأتي اللفظ وهو مجرد اصطلاح وتواضع، وعلى العقل أن يطابق الألفاظ التي سمعها على المعاني التي يدركها، لذا فإن مجرد الاسم لا يؤدي إلى أي معرفة بماهية الشيء، ولا يفيد معرفة لمن لا يعرفه، وإنما هو رمز للدلالة على الشيء «دلالة الحد كدلالة الاسم، وهذا هو قول أهل الصواب الذين يقولون الحد تفصيل ما دل عليه الاسم بالإجمال، وحينئذ فيقال لا نزاع بين العقلاء أن مجرد الاسم لا يوجب تصوير المسمى لمن لم يتصوره دون ذلك، وإنما الاسم يفيد الدلالة عليه والإشارة إليه»[5] لذلك قال ابن تيمية إن هذا الحد القولي بمنزلة الترجمة والبيان، وقد يقال على ناحيتين فالحد تارة يكون للاسم وتارة يكون للمسمى «فكل ما كان من حد بالقول فإنما هو حد بالقول للاسم بمنزلة الترجمة والبيان، فتارة يكون لفظاً محضاً إن كان المخاطب يعرف المحدود، وتارة يحتاج إلى ترجمة المعنى وبيانه، إذا كان المخاطب لم يعرف

---

[1] كرم، يوسف، **العقل والوجود**، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٤، ص٢١.

[2] ابن تيمية، **نقض المنطق**، ص١٨٧.

[3] **المصدر ذاته**، ص١٨٧.

[4] النشار، علي سامي، **تراث الإنسانية**، المجلد السابع، دار الرشاد الحديثة، د.م، د.ت، ص١٠٩.

[5] ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ج١، ص ٥٨.

المسمى، وذلك يكون بضرب المثل، أو تركيب صفات، وذلك لا يفيد تصوير الحقيقة لمن لم يتصورها بغير الكلام فليعلم ذلك»[1].

فالحد برأي ابن تيمية دلالته كدلالة الاسم، فهو تفصيل ما دل عليه الاسم بالإجمال، ومجرد الاسم لا يوجب تصوير المسمى لمن لم يتصوره دون ذلك، وفائدة الاسم في الدلالة على المسمى أو الإشارة إليه أو التنبيه عليه، أما دلالة اللفظ على المعنى فهي دلالة فاسدة، إذ لا يمكن معرفة دلالة اللفظ على المعنى إن لم يعرف أنه موضوع له، ولا يعرف أنه موضوع له حتى يتصور اللفظ والمعنى، وهذا دور.

ولما كان الأساس في الوجود هو الجزئي الواقعي المحسوس، وكان الحد القولي بهدف تمييز المسمى عن غيره، رجع اللفظ إلى أمر وضعي لغوي «إذا كان فائدة الحد بيان مسمى الاسم، والتسمية أمر لغوي وضعي، رُجع في ذلك إلى قصد ذلك المسمي ولغته، ولهذا يقول الفقهاء: من الأسماء ما يعرف حده بـ"اللغة" ومنه ما يعرف حده بـ"الشرع" ومنه ما يعرف حده بـ"العرف"»[2] فالحدود برأي ابن تيمية حدود لغوية، وهي على ثلاثة أنواع: الحد اللفظي كالشمس والقمر والكواكب ونحو ذلك، والحد الشرعي كأسماء الواجبات الشرعية والمحرمات الشرعية كالصلاة والحج والربا والميسر، ومنها ما يعرف بالعرف وهو عرف الخطاب باللفظ – كاسم النكاح والبيع والقبض وغير ذلك.

لقد رأى ابن تيمية أن اللغة بوصفها مواضعات بشرية قد تم تحويلها إلى ماهيات ثابتة، محولاً بذلك ما هو واقعي إلى مفارق، ومسقطاً ما هو ذهني على الواقع فما «سعى ابن تيمية لتعريته بإبراز آلياته هو تحويل هذه المواضعات إلى طبائع متجوهرة هي ماهيات الأشياء، تحويلاً صير المنطق ميتافيزيقا واقعيةً مفارقةً أو محايثة، في حين أن هذه المواضعات مجرد عبارة اصطلاحية عما حصل لنا من تجارب عن الأشياء، وهي دائماً تجارب دون الكلية والإطلاق، إلا إذا اقتصر بحثنا في الأسماء دون المسميات»[3].

---

[1] نقض المنطق، ص٢٠٠.

[2] ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ج١، ص٦٣، ص٧٤.

[3] المرزوقي، أبو يعرب، **إصلاح العقل في الفلسفة العربية، من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، ١٩٩٦، ص ١٨٩.

لكن إذا كانت فائدة الحد هي التمييز فكيف يتم تصور المعاني، وكيف تُدرك الأشـياء، يقول ابن تيمية إن «الله جعل لابن آدم من الحس الظاهر والباطن ما يحس به الأشياء ويعرفها، فيعرف بسمعه وبصره وشمه وذوقه ولمسه الظاهر ما يعرف. ويعرف أيضاً بما يشهده ويحسه بنفسه وقلبه ما هو أعظم من ذلك، فهذه هي الطرق التي تعرف بها الأشياء»[1].

لا يعني أن يقوم الإدراك على الحس الظاهر والباطن أننا سنعود إلى نسبية السفسطائية بل الحاكم على الإدراكات الحسية برأي ابن تيمية هو العقل «الحس الباطن والظاهر يفيد تصور الحقيقة تصوراً مطلقاً، أما عمومها وخصوصها: فهو من حكم العقل...»[2]. فالعقل هو الحاكم على مدركات الحواس، ولذا كان نطاق عمله هو عالم الواقع والحس، أما ما وراء ذلك فلا قدرة للعقل على بلوغه.

هذا أهم ما يتعلق بنقد كل من السهروردي وابن تيمية للتعريفات المنطقية المشائية، وربما يكون أهم جانب تناولاه بالنقد إذ إن التعريف أساس الفكر «لعل موضوع التعريف أن يكون أخطر ما يتناوله المنطقي من موضوعات دراسته، إذا استثنينا موضوع الاستدلال، لأنه محاولة تحديد ما يريده القائل حين يقول شيئاً، بل الفلسفة في جوهرها بناء من تعريفات، أو قل بل هي وصف للطريقة التي تتم بها صياغات التعريف، وليس العلم في كثير من الأحيان إلا تحديد المراد بكلمة معينة»[3] ولما كان أحد مرتكزات الفكر الفلسفي هو التحديد الدقيق للمفاهيم، كان للتعريف أكبر وأهم أثر في أي بناء فكري، إذ تشكل المفاهيم الأساس الذي تبنى عليه العملية العقلية بمجملها ولذا فإن ما قام به كل من السهروردي وابن تيمية من نقد للتعريفات الأرسطية كان الخطوة الأهم في طرح رأيهما الخاص لا بالتعريفات وحدها، وإنما بالفكر العقلي بمجمله، وسيبدو هذا الأثر واضحاً في الفصول التالية التي ستُبرز بوضوح أن ما بدءا به هنا واصلاه بعد ذلك في باقي أقسام المنطق ومن الأسس الفكرية ذاتها التي حكمت عملها في التعريفات.

[1] ابن تيمية، **نقض المنطق**، ص١٨٦، ص١٩٤.

[2] **المصدر ذاته**، ص ١٨٨.

[3] محمود، **المنطق الوضعي**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط١، ١٩٦٥، ص١١٦.

ويلاحظ بشكل عام أن السهروردي لا يقصي المنطق العقلي بشكل كامل من اتجاهه الإشراقي وإنما يسعى لتوظيفه واستخدامه ولكن بعد أن يتم تعديله وإصلاحه ليتفق مع الاتجاه الإشراقي، والذي يعده طريقاً أضبط وأنظم وأقل إتعاباً، ولذا فالطريق الحقيقي للتعريف -في نظر السهروردي- إما من خلال الإدراك المباشر عن طريق الحس، وإما بالكشف والعيان «وهذا سياق آخر وطريق أقرب من تلك الطريقة وأنظم وأضبط وأقل إتعاباً في التحصيل، و لم يحصل لي أولاً بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر ثم طلبت عليه الحجة»[1] فهو يبدأ من المجاهدات والرياضات الصوفية في محاولة للتخلص من علائق المادة، فالبداية من الجزئي الواقعي، ولكن بهدف تخطيه وتجاوزه نحو عالم المعقولات والمجردات والأنوار، فهو ترقي من مرحلة دنيا في ترتيب الموجودات إلى درجة أعلى، فالطريقة البحثية تؤدي للتأمل المباشر في الحقائق المعقولة فيصبح بذلك سلماً صاعداً نحو عالم الإشراق. وهذه الطريقة البحثية حسنة لمن لم تهبط عليه "سوانح نورانية"، ولكنها ليست الطريق الوحيد للمعرفة «ليس كل العلوم منحصرة... في التصور والتصديق، لأن علم الباري تعالى والعقول والنفوس بذواتها، وبالجملة العلوم الإشراقية الكشفية التي يكفي فيها مجرد الحضور ليست من القسمين»[2] فنقد السهروري لمنطق أرسطو قائم على الإصلاح والضبط محاولاً أن يطبعه بطابعه الإشراقي ليغدو مرحلة أولى في طريق الكشف «كتابنا هذا لطالبي التأله والبحث، وليس للباحث الذي لم يتأله فيه نصيب، ولا نباحث في هذا الكتاب ورموزه إلا مع المجتهد المتأله أو الطالب للتأله، وأقل درجات قارئ هذا الكتاب أن يكون قد ورد عليه البارق الإلهي وصار وروده ملكة له، وغيره لا ينتفع به أصلاً، فمن أراد البحث وحده فعليه بطريقة المشائين، فإنها حسنة للبحث وحده محكمة، وليس لنا معه كلام ومباحثة في القواعد الإشراقية، بل الإشراقيون لا ينتظم أمرهم دون سوانح نورية»[3].

وابن تيمية انطلاقاً من منهجه السلفي الداعي للعودة إلى الأصول والمنابع الأولى، عمل على إعادة الأمور المركبة إلى أصولها البسيطة، من خلال إعادة الكلي إلى أساسه الجزئي الواقعي

---

[1] السهروردي، يحيى شهاب الدين، **حكمة الإشراق، في مجموعة دوم مصنفات**، تحقيق هنري كوربان، المعهد الإيراني الفرنسي، طهران، ١٩٥٢، ص١٠.

[2] الشهرزوري، شمس الدين محمد، **رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية**، ج١، تحقيق محمد نجيب كوركون، جامعة مرمرة، اسطنبول، ١٩٩٦، ص٢٢. (رسالة دكتوراة غير منشورة)

[3] **المصدر ذاته**، ص١٢.

لتبدأ المعرفة من الأصول الأولى، من التماس المباشرة مع الأشياء والوقائع، وما المفاهيم العقلية والألفاظ المستخدمة بعد ذلك إلا دلالات ورموز تشير إلى هذه الحقائق الخارجية، وتتبع لها.

وبذلك نجد أن السهروردي وابن تيمية قد بدءا في التأسيس لفكرهما المستقل من نقد ما كان قد غدا قانوناً عاماً للفكر والمعرفة، فعملا على إظهار استحالة المعرفة بهذا الطريق أو على الأقل اعتبارها غير كافية في الوصول إلى المطلوب، فأرادا البداية من الأسس البسيطة الأولى الواضحة والمقبولة من الجميع، فكانت المعرفة الحسية المباشرة هي نقطة البداية، فالمعرفة تبدأ من الجزئي الواقعي المحسوس، ولكن سعى بعد ذلك السهروردي لتجاوز المعطى الحسي الواقعي نحو الكلي المجرد ليصل إلى المعرفة الإشراقية القائمة على الكشف والإلهام، بينما هدف ابن تيمية لكسر احتكار العقل للمعرفة عن طريق توسيع مصادر المعرفة والعلم من خلال الاستناد على الحس والتجربة المباشرة مؤيداً ذلك بالخبر والنص أي «إن الصوفية والفقهاء معاً أرادوا فك الحصار المضروب على المعرفة الإنسانية، ففكه الصوفية من أعلى وأفسحوا المجال للمعرفة الكشفية، وفكه الفقهاء من أسفل لإفساح المجال للمعرفة الحسية»[1].

وما قاما به من التأسيس لرأيهما الخاص سيتضح بشكل أكبر في الفصل القادم المتعلق بالقضايا والتي ستستمر من خلالها عملية التعديل والإصلاح والنقد لكثير من جوانب المنطق الأرسطي.

---

[1] حنفي، حكمة الإشرق والفينومينولوجيا، في الكتاب التذكاري، ص٢٢٦.

الفصل الثاني

مبحث القضايا

أولاً : مبحث القضايا عند أرسطو والمشائين

أ . القضايا من حيث الكم

ب. القضايا من حيث الكيف

ج. القضايا من حيث الجهة

ثانياً : مبحث القضايا عند السهروردي

أ . القضايا من حيث الكم

ب. القضايا من حيث الكيف

ج. القضايا من حيث الجهة

ثالثاً : مبحث القضايا عند ابن تيمية

أ . الحد الأوسط

ب. القضايا الكلية

بعد إدراك الألفاظ والتصورات المفردة من خلال التعريف، ومن خلال البحث في العلاقة بين تصورين تتشكل القضايا، وننتقل إلى نظرية الحكم، أي إن الذهن ينتقل من إدراك المفـــرد إلى إدراك النسبة بين هذه المفردات أو المركب منها، أي الحكم على نسبة هذه المفردات بعضها إلى بعض، وبذلك يتم الانتقال من مبحث الألفاظ أو التصورات المفردة إلى مبحث القـــضايا والتي تشكل القضايا الحملية أبسطها، ومن خلال التركيب بين القضايا الحملية تنتج القـــضايا الشرطية، ومع انتقالنا من مبحث الألفاظ المفردة إلى مبحث القضايا نكون قد انتقلنـــا مـــن التصور إلى التصديق، فالحكم هو إدراك أو إثبات علاقة بين تصورين أو فكرتين، وله جانبان، جانب سيكولوجي يتعلق بعمل الذهن، وجانب منطقي، وهو ما يعنينا هنا.

مبحث القضايا عند أرسطو والمشائين

عرّف أرسطو القضية بأنها القول الجازم الذي وجد فيه الصدق أو الكذب[1]، وهذا التعريف قبله معظم الفلاسفة المسلمين فيقول ابن سينا عن القضية «كل قول فيه نسبة بين شيئين يتبعـــه حكم صدق أو كذب»[2] وأما الشيئين فهما المحكوم عليه ويسمى الموضـــوع، والمحكـــوم بـــه ويسمى المحمول، وما يشير إلى العلاقة بينهما هي الرابطة: فكل قضية تتألف مـــن موضـــوع ومحمول ورابطة تسمى قضية ثلاثية مثل قولنا "زيد هو كاتب"، وقد تحذف الرابطة في بعـــض اللغات تعويلاً على إدراك الذهن لتلك العلاقة كقولنا "زيد كاتب"، وللرابطـــة دور هـــام في تحديد كيف القضية كما سيأتي.

وتختلف القضية تبعاً لنوع العلاقة بين التصورين فإن كان القول الجازم المكون للقضية مثبتاً للعلاقة بين التصورين فيكون الحكم إيجابياً، وإن كان هذا القول نافياً لهذا الارتباط فهو السلب «الإيجاب هو الحكم بشيء على شيء، والسلب هو الحكم بنفي شيء عن شيء»[3] ولما كـــان من الممكن النظر إلى الرابطة على أنها ربط للمحمول مع كل الموضوع أو مع جزء منه كانت القضايا تختلف من حيث الكم. وتختلف القضايا من حيث الارتباط الواقعي بـــين الموضـــوع

---

[1] أرسطو، **منطق أرسطو**، ج١، كتاب العبارة، ص١٠٣.

[2] ابن سينا، **النجاة**، ج١، ص٢٠.

[3] أرسطو، **منطق أرسطو**، ج١، كتاب العبارة، ص١٠٤.

والمحمول. فالقضية ينظر إليها من ناحية كمها أو من ناحية كيفها أو من ناحية جهة ارتباطها بالواقع، فتقسم القضايا من حيث الكم والكيف والجهة.

أ. القضايا من حيث الكم

لما كان الأساس في القضية هو إيقاع حكم شيء على شيء آخر، لذا فإن كم القضية يتحدد من خلال ذلك الحمل، أي إذا كان الحكم يقع على كل الشيء –نفياً أو إثباتا– تكون القضية كلية، وأما إذا حمل الحكم على بعض الشيء – نفياً أو إثباتاً – فتكون القضية جزئية.

ويجمل أرسطو تقسيم القضية من حيث الكم كما يلي «المقدمة هي قول موجب شيئاً لشيء، أو سالب شيئاً عن شيء، وهي إما كلية أو جزئية أو مهملة، وأعني بالكلي ما قيل على كل الشيء أو لم يقل على واحد منه. والجزئي ما قيل على بعض الشيء، أو لم يقل على بعضه، أو لم يقل على كل الشيء، والمهمل ما قيل على الشيء أو لم يقل عليه بعد أن لا يذكر الكل ولا البعض»[1] فنجد أن أرسطو حدد القضية الكلية بأنها ما يتعلق بكل الشيء نفياً أو إثباتاً، وأما القضية الجزئية فهي ما يتعلق بجزء الشيء نفياً أو إثباتاً، وذكر أيضاً القضايا المهملة، وهي التي لم يتحدد الحمل فيها إن كان يتضمن كل الموضوع أو جزئه ولذا فقد يعدها البعض جزئية وقد يعدها البعض الآخر كلية، ويرى ابن سينا أنها بقوة الجزئية ولا مانع من عدها كلية[2]. وهناك نوع آخر من القضايا يسمى القضية الشخصية وهي ما يكون موضوعها شيئاً مفرداً، ويشير يحيى بن عدى في تعليقه على نص أرسطو السابق إلى أن أرسطو لم يذكرها لأن كلامه في هذا الموضع هو في المقدمة التي منها قياس[3]، غير أن القضايا الشخصية قد تدرج ضمن القضايا الكلية على اعتبار أن المحمول فيها يقال على كل أفراد الموضوع، حتى ولو كان الموضوع مؤلفاً من فرد واحد.

---

[1] أرسطو، **منطق أرسطو**، ج١، كتاب التحليلات الأولى، ص ١٣٨. ويقول أيضاً في تحديد الكلي والجزئي: «ولما كانت المعاني بعضها كلياً وبعضها جزئياً، وأعني بقولي "كلياً" ما من شأنه أن يحمل على أكثر من واحد، وأعني بقولي "جزئياً" ما ليس ذلك من شأنه» **المصدر ذاته**، ص١٠٥.

[2] ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج١، ص٢٣٣.

[3] أرسطو، **منطق أرسطو**، ج١، كتاب التحليلات الأولى، ص١٣٩.

ب. القضايا من حيث الكيف

يتحدد كيف القضية من خلال إثبات نسبة بين الموضوع والمحمول أو نفيها، فتكون النسبة ايجابية إذا أثبتت العلاقة بينها، أي إن الإيجاب هو إيقاع النسبة أو الحكم بوجود المحمول للموضوع، وأما إذا تم نفي النسبة بين الموضوع والمحمول، فتكون العلاقة بين الموضوع والمحمول سالبة، فالسلب هو رفع النسبة بين شيئين أو الحكم بعدم وجود المحمول للموضوع، وهذا هو التقسيم الأرسطي «كل مقدمة... إما أن تكون موجبة وإما سالبة. فالموجبة والسالبة كل واحدة منها إما أن تكون كلية وإما جزئية وإما مهملة»[١]، ويتحدد كيف القضية استناداً إلى الرابطة إذ الرابطة هي التي تثبت هذه النسبة أو تنفيها، لذا فإن حرف السلب إذا دخل على الرابطة فرفعها أو نفاها تصبح القضية سالبة كقولنا "زيد ليس هو كاتباً"، وعلى ذلك فإن حرف السلب إن لم يكن قاطعاً للرابطة فلا تعد قضية سالبة حتى ولو وجد فيها حرف السلب، فالسلب هو قطع للرابطة بين المحمول والموضوع، لا مجرد نفي الموضوع أو المحمول. لذا فإن أداة السلب إذا دخلت على المحمول و لم تقطع الرابطة، لا تعد القضية سالبة، وإنما تسمى معدولة، مثل قولنا "زيد هو ليس عالماً" فالمحمول هنا ليس كلمة "عالم" وإنما المحمول "ليس عالماً" أي كقولنا "زيد هو جاهل" فالربط الإيجابي باق، وتسمى موجبة معدولة لأنها «ربطت ما بعدها بالموضوع وصيرت حرف السلب جزءاً من المحمول فصار "ليس" أو "لا" مع ما بعدها شيئاً واحداً محمولاً على الموضوع بالإيجاب والإثبات، ومثل هذه القضية تسمى معدولة ومتغيرة»[٢]. ودخول حرف السلب على الاسم حتى يغدو جزءاً منه ذكره أرسطو وسماه "الألفاظ غير المحصلة"[٣] غير أنه لم يستخدمه في القضايا «إذا كان أرسطو قد قال بالألفاظ المحصلة والمعدولة، مثل "إنسان" و"لا إنسان"، فإنه لم يطبق هذا على القضايا، وإنما طبقه المشاءون المتأخرون، وجاراهم فيه ابن سينا خطأ»[٤] وتوسع الفلاسفة المسلمون في شرح القضايا المعدولة فذكروا لها أنواعاً عدة: معدولة المحمول مثل "زيد هو ليس كاتباً"، ومعدولة

---

[١] أرسطو، **منطق ارسطو**، ج١، كتاب التحليلات الأولى، ص١٤٣.

[٢] الساوي، **البصائر النصيرية**، ص١٠٤.

[٣] أرسطو، **منطق أرسطو**، ج١، العبارة، ص١٠١.

[٤] ابن سينا، **الشفاء** كتاب العبارة، ج١، تصدير إبراهيم مدكور، ص ك.

الموضوع مثل"اللاإنسان أبيض"، والمعدولة السالبة مثل"زيد ليس هو غير بصير"[1]. ولا يخفى أنه من الممكن اشتقاق العديد من الأنواع الأخرى. وتمييز القضايا المعدولة عن القضايا السالبة صعب في الثنائية –ذكر له ابن سينا شرطان في النجاة[2]– غير أنه أسهل في القضايا الثلاثية، لأنه يتحدد من خلال دخول الرابطة على حرف السلب أو دخول السلب على الرابطة، وبحث القضايا المعدولة كان له أثر كبير في محاولة السهروردي إصلاح المنطق وضبطه، إذ سيحاول أن يعمم فكرة القضايا المعدولة من حيث الكيف إلى نواح أخرى كالكم والجهة، على ما سيأتي شرحه فيما بعد.

وعلى ذلك تنقسم القضايا من حيث الكم إلى الكلية والجزئية، ومن حيث الكيف إلى الموجبة والسالبة، ومن مجموعهما معاً ينتج لدينا أربع أنواع من القضايا: كلية موجبة – كلية سالبة – جزئية موجبة — جزئية سالبة.

ج. القضايا من حيث الجهة

مبحث الموجهات من أكثر مباحث المنطق إثارة للإشكالات، فقد اختلف فيه وعده البعض خروجاً عن المنطق الصوري «القضايا ذوات الجهة لا شك في أنها تمثل مظهراً من مظاهر المادية في منطق يوصف بالصورية، والمادة والصورة عند أرسطو تختلطان وتلتقيان، وفكرة الجهة ترمي إلى تقريب الحكم من الواقع وربطه به، ولذا لا يقرها المناطقة الصوريون الغلاة، وينحو فيها ابن سينا منحى أرسطو، فيعرض لها في القضايا كما يعرض لها في الأقيسة»[3] وقد أهمل مبحث الجهة لدى كثير من المناطقة بعد ابن سينا لاعتبار مشكلات الواجب والممكن ألصق بالميتافيزيقا.

والخلاف حول مبحث الموجهات عائد إلى الفكرة حول المنطق الأرسطي هل هو منطق صوري بحت لا يبحث إلا في العمليات العقلية المجردة، أم هو منطق مادي يهدف للتوصل إلى تطابق الفكر مع الأشياء المعُبر عنها في الذهن على ما هي عليه في الخارج ؟

---

[1] ذكرت القضايا المعدولة في كل كتب المنطق في الفلسفة الإسلامية ، الفارابي، **المنطق عند الفارابي**، ج١، العبارة، ص١٤٧. ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج١، ص٢٤١. **والنجاة**، ص٢٥. الساوي، **البصائر النصيرية**، ص١٠٤.

[2] ابن سينا، **النجاة**، ص٢٥.

[3] ابن سينا، **الشفاء**، ج١، كتاب العبارة، تصدير إبراهيم مدكور ، ص ك.

وإن كان مما لا جدال فيه أن منطق أرسطو لم يكن صورياً بحتاً، إلا أن المنحى الصوري أخذ يزداد ويقوى في أتباعه، وكثير من الفلاسفة المسلمين ركزوا على الناحية الصورية الاستدلالية فيه، ولذا كانت أبحاث الموجهات تتقلص فيه، حتى ابن سينا الذي استفاض في شرحها في "الشفاء" بما يقارب المائة صفحة، لم يفرد لها بعد ذلك إلا بضع صفات في النجاة والإشارات والتنبيهات، والغزالي في أكبر كتبه المنطقية "معيار العلم" ونتيجة لاتجاهه الصوري الشكلي، لم يذكرها إلا في صفحتين في معرض عرضه لتقسيمات القضايا[1].

أما حول تقسيم أرسطو للقضايا من حيث الجهة فيقول: «كل مقدمة إما أن تكون مطلقة وإما اضطرارية وإما ممكنة»[2] أي إن الحكم إما أن يعبر عن ضرورة الصلة بين الموضوع والمحمول، أو أن هذه الصلة من الممكن وجودها، أو يعبر عن امتناع الصلة بين الموضوع والمحمول فجهات القضايا بحسب أرسطو هي: ١-الوجوب أو الضرورة، ٢-الإمكان. ٣-الامتناع. وقد ترد إلى نوعين: ١- الإمكان. ٢- الضرورة التي تشمل ضرورة الوجود وضرورة الامتناع «اعلم أن الوجوب والامتناع يعبر عنهما بالضرورة إلا أن الوجود هو ضرورة الوجود، والامتناع ضرورة العدم»[3].

التناقض: هو أحد أنواع تقابل القضايا وهو أن يتقابل الإيجاب والسلب في القضايا بحيث ينتج أن تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة «من البين إذاً أن لكل إيجاب سلباً قبالته، ولكل سلب إيجاباً قبالته، فليكن التناقض هو هذا: أعني إيجاباً وسلباً متقابلين»[4]. هذا هو تحديد أرسطو للتناقض وقد توسع في توضيح شروطه الفلاسفة المسلمون، إذ حتى تختلف القضيتان بالإيجاب والسلب مع كون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة، فإن ذلك يتحقق كما يقول الساوي: «إذا اتفقت القضيتان في الموضوع والمحمول لفظاً ومعنى، واتفقتا في الكل والجزء، والقوة والفعل والشرط والإضافة والزمان والمكان»[5].

---

[1] الغزالي، **معيار العلم**، ص٩٢.

[2] أرسطو، **منطق أرسطو**، ج١، التحليلات الأولى، ص١٤٣.

[3] الساوي، **البصائر النصيرية**، ص١١١.

[4] أرسطو، **منطق أرسطو**، ج١، كتاب العبارة، ص١٠٤.

[5] الساوي، **البصائر النصيرية**، ص١٢١.

وفي حال كون القضيتين محصورتين زاد شرطاً آخر وهو اختلافهما بالكمية أي بالكلية والجزئية. أي باختصار يجب اتفاق القضيتين في كل شيء سوى الإيجاب والسلب والكلية والجزئية إن وجدت. وللتناقض أحكام أخرى غير أنا سنكتفي بذلك هنا وقد نعود إليها عند الحاجة في معرض الردود من قبل السهروردي على فكرة التناقض.

العكس: يعرفه الساوي بقوله: «هو أن يصير المحمول موضوعاً والموضوع محمولاً مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحاله، أما الكمية فلا يجب أن تبقى كما كانت»[1].

وبناء على ذلك فالكلية السالبة تنعكس كلية السالبة مثال ذلك: لا شيء من اللذة خير، تنعكس لا شيء من الخير لذة.

الكلية الموجبة تنعكس جزئية موجبة، مثال ذلك: كل لذة خير، تنعكس بعض الخير لذة.

الجزئية الموجبة تنعكس جزئية موجبة مثال ذلك: بعض اللذة خير، تنعكس بعض الخير لذة.

أما الجزئية السالبة فلا تنعكس «أما السالبة –أي الجزئية- منها فليس لها انعكاس لا محالة»[2].

هذا أهم ما يتعلق بمبحث القضايا عند أرسطو عرضنا له وفق حاجتنا له في معرض الردود التي وجهت إلى هذا المبحث. فلم تكن غايتنا شرح أو تكرار ما ذُكر في كتب المنطق المشائية، وإنما التركيز على بعض النقاط التي ستكون مثار نقاش ورد.

مبحث القضايا عند السهروردي

ما كان أعلنه السهروردي في بداية حكمة الإشراق من أن «الآلة المشهورة الواقية للفكر جعلناها ههنا مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد كثيرة الفوايد»[3] ظهر واضحاً من خلال رفضه التقسيمات المشهورة لمبحث القضايا من حيث الكم والكيف والجهة والعمل على ردها جميعاً إلى أصل واحد هو القضية الكلية الموجبة الضرورية والتي يسميها "الضرورية البتاتة" متخلصاً بذلك –حسب رأيه – من الكثير من التشعبات بضوابط قليلة.

---

[1] الساوي، **البصائر النصيرية**، ص١٢٩.

[2] أرسطو، **منطق أرسطو**، ج١، كتاب التحليلات الأولى، ص١٤٤. والأمثلة السابقة جميعها من المكان ذاته.

[3] السهروردي، **حكمة الإشراق**، ص١٣.

في البداية يعرض السهروردي بحث القضايا كما جاء لدى من قبله وبشكل واضح، ففي تعريفه للقضية لا يخرج عن التعريف المشائي المعروف «القضية قول يمكن أن يقال لقايله أنه صادق فيه أو كاذب»[1]. وفي تحديده للقضية الحملية وتأليفها من موضوع ومحمول يقول: «القضية التي هي أبسط القضايا هي الحملية، وهي قضية حكم فيها بأن أحد الشيئين هو الآخر أو ليس، مثل قولنا "الإنسان حيوان" أو ليس. فالمحكوم عليه يسمى موضوعاً والمحكوم به يسمى محمولاً»[2]. والسهروردي يعرض للقضايا الشرطية بعد عرضه للقضايا الحملية على أساس أنها ما يتركب من القضايا الحملية، أي القضايا الحملية هي ما يتركب من الحدود ، والقضايا الشرطية هي ما يتركب من القضايا الحملية «قد يجعل من القضيتين قضية واحدة، بأن يخرج كل واحدة منهما عن كونها قضية ويربط بينهما، فإن كان الربط بلزوم، يسمى شرطية متصلة، كقولهم "إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود" وما قرن به حرف الشرط من جزأيها يسمى المقدم، وما قرن به حرف الجزاء يسمى التالي»[3] وتحديده هذا للقضية الشرطية المتصلة لا يختلف لا في العرض ولا في الأمثلة عما هو معروف في كتب المشائين، وكذلك الأمر فيما يتعلق بالشرطية المنفصلة، التي يذكر فيها التحديد ذاته والأمثلة ذاتها «إن كان الربط بين الحمليتين بعناد يسمى شرطية منفصلة، كقولنا "إما أن يكون هذا العدد زوجاً، وإما أن يكون فرداً" ويجوز أن يكون أجزاؤها أكثر من اثنين، والحقيقة هي التي لا يمكن اجتماع أجزائها ولا الخلو عن أجزائها»[4].

وفي تقسيماته للقضايا من حيث الكم والكيف يقول: «القضية التي موضوعها شاخص نسميها شاخصة، كقولك "زيد كاتب" والتي موضوعها شامل وعين فيها الحكم على كل واحد هي كقولنا "كل إنسان حيوان" و"لا شيء من الناس بحجر" في السلب. فإن لكل قضية إيجاباً وسلباً أي إثباتا ونفياً. وفيما يتخصص بالبعض كقولنا "بعض الحيوان إنسان" أو "ليس". ويسمى اللفظ المخرج من الإهمال سوراً مثل "كل" و"بعض" وغيرهما. والقضية المسورة محصورة، والحاصرة الكلية سميناها القضية المحيطة، والتي عين فيها الحكم على البعض مهملة

---

[1] المصدر ذاته، ص٢٢.

[2] المصدر ذاته، ص٢٢.

[3] المصدر ذاته، ص٢٢.

[4] المصدر ذاته، ص٢٣.

بعضية»[1]. ونجد أن جميع ما تقدم لا يخرج عن الشروح المعهودة في أجزاء المنطق من كتب المشائين، وهو ما كرره الشارح من بعد بشكل أمين وواضح.

وبعد أن عرض السهروردي للقضايا الأرسطية وتقسيماتها المعهودة في كتب المنطق الأرسطي من حيث الكمية والكيفية والجهة، يعود لينقد هذا التقسيم ويرى أنه كثير الفروع والتشعبات، والتي يمكن الاستغناء عن الكثير منها، وذلك ما سيعمل السهروردي على إيضاحه من خلال رد القضايا الجزئية إلى قضايا كلية، ورد القضايا السالبة إلى قضايا موجبة، ورد الجهات، من الإمكان والامتناع إلى الضروري، فلا يبقى لدينا من تقسيمات القضايا الأرسطية وتفريعاتها إلا قضية واحدة وهي القضية الكلية الموجبة الضرورية، وهي ما يطلق عليها السهروردي اسم "البتاتة" أي الجازمة والقاطعة.

أ. القضايا من حيث الكم

لم يجد السهروردي في القضية الجزئية فائدة لأنه «لا ينتفع بالقضية البعضية إلا في بعض مواضع العكس والنقيض... وإذا تفحصت عن العلوم، لا تجد فيها مطلوباً يطلب فيه حال بعض الشيء مهملاً دون أن يعين ذلك البعض»[2] وإن كان هذا الرأي قد يقترب من فكرة أرسطو من أن العلم بالكليات، إلا أن هدف السهروردي هنا يختلف، إذ كانت غايته توظيف المنطق وإصلاحه ليصبح ملائماً للعلوم الحقيقية الكشفية، وهذا ما يوضحه الشهرزوري بقوله: «إذا بحثت عن أسرار العلوم الحقيقية لا تجد فيها مطلوباً يطلب فيه حال بعض الشيء مهملاً إلا بعد تعيين ذلك البعض، وحينئذ إذا عملت على هذا القانون فتصير جميع القضايا محيطة كلية، والقضايا الشخصية لا يطلب حالها في العلوم الحقيقية وعند ذلك تبقى أحكام القضايا أقل وأضبط وأسهل استعمالاً في سائر المطالب»[3] فهل المقصود من ذلك أن سبيل الحق واحد لا يتجزأ ولا ينقسم، وأن العلوم الحقيقية سلسلة مترابطة لا يؤخذ بعضها دون البعض؟ أم أن الانطلاق نحو الكلي المطلق يجب أن يبدأ من خلال التخلص من الشوائب والعوالق الجزئية والمادية لتصبح النفس أكثر ملائمة للعلوم الحقيقية الكلية؟

---

[1] المصدر ذاته، ص٢٤.

[2] المصدر ذاته، ص٢٥.

[3] الشهرزوري، شرح حكمة الإشراق، ص٧٤.

قد يتضح هدف السهروردي من خلال متابعة عمليات الرد التي قام بها، إذ عمل على رد الجزئي إلى الكلي، عن طريق التحديد الواضح للأبعاض المقصودة بالحكم، أو عن طريق الافتراض والترميز، يقول: « البعض فيه إهمال أيضاً، فإن أبعاض الشيء كثيرة، فليجعل لذلك البعض في القياسات اسم خاص وليكن مثلاً ج، فيقال "كل ج كذا" فتصير قضية محيطة، فيزول عنها الإهمال المغلط»[1] يقوم السهروردي هنا بتسمية الأبعاض المحكوم عليها في القضايا الجزئية بأسماء معينة، ثم يحكم على هذا الاسم بحكم كلي يشمل جميع أفراد هذا الاسم، فالقضية تصبح كلية لأن الحكم ينطبق على جميع أفراد المحمول. مثال ذلك إذا قلنا "بعض الطلاب ناجحين" فلنعمل على تحديد هذا البعض، وليكن "زيد وعمرو وأحمد وعلي" وإذا وضعنا لهم رمز ج مثلاً "ج = زيد وعمرو وأحمد وعلي" تصبح القضية "كل ج ناجحين" وهي قضية كلية يقع الحكم فيها على جميع أفراد الموضوع. ومثال ذلك في الشرطيات «"قد يقال إذا كان زيد في البحر فهو غريق" فليتعين ذلك الحال ولتجعل مستغرقة. فيقال "كلما كان زيد في البحر وليس له فيه مركب وسباحة، فهو غريق"»[2] فهنا نجد أن السهروردي قد عدّ شروط المقدم مماثلة لأفراد الموضوع في القضية الحملية «اعتبر السهروردي إذن بعض أحوال المقدم في الشرطية كبعض أفراد الموضوع في الحملية، ولما كانت هذه الأفراد في الحملية مهملة أو بعضية –وقد افترضت كلية– فيجب أيضاً جعل بعض أحوال المقدم البعضية أو الجزئية في الشرطية كلية»[3].

فالسهروردي عمل على التخلص من الإهمال والبعضية بالافتراض، أي من خلال فرض أن المجموعة الجزئية تشكل فئة مستقلة ذات خصائص مميزة يمكننا أن نطلق عليها حكماً كلياً يشمل جميع أفرادها، وإذا تم حمل المحمول على كافة عناصر الموضوع تصبح القضية كلية، وبذلك يمكن رد القضية الجزئية إلى قضية كلية، من خلال الحصر الواضح للأفراد التي ينطبق عليها الحكم، وكأنه عودة بالقضية الجزئية إلى نوع من الاستقراء التام الذي نعمل من خلاله على تكوين فئة مستقلة تامة من هذه الجزئيات، أي إذا قلنا "بعض الورود حمراء" نستطيع جعلها قضية كلية من خلال الاستقراء الذي يعمل على تحديد الأنواع الحمراء بشكل دقيق

[1] السهروردي، **حكمة الإشراق**، ص٢٥.

[2] **المصدر ذاته**، ص٢٥.

[3] النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، ص٣٠٩.

والتي هي" أ، ب، ج، د" ونستطيع بعد ذلك أن نحمل عليها حكماً كلياً. ولكن يجب ملاحظة أن ذلك ممكن فقط من خلال الفئات القابلة للحصر الدقيق، ومع ذلك يمكن أن يعترض على ذلك بالحجة التي استخدمها السهروردي في نقده للفصول المميزة في التحديد، أي كيف لنا أن نأمن عدم وجود أفراد أخرى تنطبق عليها هذه الصفة؟ وإذا قمنا بعملية استقراء فلا تعود القضية الكلية إلا تعميماً لما تم حصره.

ب. القضايا من حيث الكيف

مر سابقاً عند عرض التقسيم الأرسطي للقضايا من حيث الكيف، أن كيف القضية يتحدد من خلال الرابطة التي تثبت النسبة بين الموضوع والمحمول أو تنفيها، والسهروردي في تحديده للرابطة لا يخرج عن هذا المفهوم «كل قضية حملية من حقها أن يكون فيها موضوع ومحمول ونسبة بينهما صالحة للتصديق والتكذيب، وباعتبار تلك النسبة صارت القضية قضية. واللفظ الدال على تلك النسبة يسمى الرابطة، وقد تحذف في بعض اللغات...»[1] وعلى ذلك فاعتبار الرابطة يحدد كيف القضية، فالسالبة هي التي يكون سلبها قاطعاً للرابطة، ولا عبرة بوجود أداة النفي إن لم تقطع الرابطة بين الموضوع والمحمول «السالبة هي التي يكون سلبها قاطعاً للرابطة، وفي العربية ينبغي أن يكون السلب متقدماً على الرابطة لينفيها، كقولهم "زيد ليس هو كاتباً" وإذا ارتبط السلب أيضاً بالرابطة، فصار جزء أحد جزئيها فالربط الإيجابي بعد باق، كما يقال في العربية "زيد هو لا كاتب" فإن الربط باق، وقد صير السلب جزء المحمول، والقضية موجبة تسمى معدولة»[2]. وذلك كله لا يزيد على ما قاله الفلاسفة المسلمون من قبل فيما يتعلق بالقضايا المعدولة التي يكون النفي فيها جزءاً من المحمول وليس قطعاً للنسبة بين الموضوع والمحمول. فالقضايا المعدولة عرفت في معظم كتب المشائين، ويطبقها السهروردي على الشرطيات أيضاً بذات الشرط، أي تكون القضية سالبة إذا كان السلب قاطعاً للرابطة، ولا عبرة بوجود أداة السلب إن لم تقطع النسبة في القضايا اللزومية أو العنادية بين المقدم والتالي «الشرطيات أيضاً إن تكثرت السلوب فيها، والربط اللزومي أو العنادي باق، فالقضية موجبة،

[1] السهروردي، حكمة الإشراق ، ص٢٥.

[2] المصدر ذاته، ص٢٦.

والسلب إن دخل على سلب من غير اعتبار حال آخر، يكون إيجاباً»[1] وعلى ذلك «سلب المتصلة برفع اللزوم، وسلب المنفصلة برفع العناد»[2]. وبذلك نجد أن السهروردي تخلص من القضايا السالبة عن طريق تحويلها إلى قضايا معدولة، وذلك بجعل السلب جزء من الموضوع أو المحمول، وعندئذ لا يعود قاطعاً للنسبة وتصبح القضية موجبة، غير أنه عمم هذا المبدأ ونقله من القضايا الحملية إلى القضايا الشرطية، وربما ذلك عائد لأنه يتعامل مع القضايا الشرطية كتركيب للقضايا الحملية، لذا ما طبقه هناك طبقه هنا.

ج. القضايا من حيث الجهة

يعرض للتقسيمات المعهودة في كتابات المشائين فيقول: «الحملية نسبة محمولها إلى موضوعها إما ضروري الوجود ويسمى الواجب، أو ضروري العدم ويسمى الممتنع، أو غير ضروري الوجود والعدم وهو الممكن»[3] وينبه في تعريف الممكن إلى أن «ما ليس بممكن هو قد يكون ضروري الوجود، وقد يكون ضروري العدم بهذا الاعتبار، وما يتوقف وجوبه وامتناعه على غيره فعند انتفاء ذلك الغير لا يبقى وجوبه وامتناعه، فهو ممكن في نفسه»[4] بعد هذا العرض يعمد لنقد هذه التقسيمات، وردها جميعاً إلى الضرورة «لما كان الممكن إمكانه ضرورياً والممتنع امتناعه ضرورياً والواجب وجوبه أيضاً كذلك، فالأوْلى أن تجعل الجهات من الوجوب وقسيميه أجزاء للمحمولات، حتى تصير القضية على جميع الأحوال ضرورية، كما تقول "كل إنسان بالضرورة هو ممكن أن يكون كاتباً أو يجب أن يكون حيواناً أو يمتنع أن يكون حجراً" فهذه هي الضرورية البتاتة»[5] فالقضايا الممكنة أو الممتنعة لا تستخدم في الأحكام الدائمة «فإنا إذا طلبنا في العلوم إمكان شيء أو امتناعه، فهو جزء مطلوبنا، ولا يمكننا أن نحكم حكماً جازماً بتة إلا بما نعلم أنه بالضرورة كذا»[6] أي إن «الممكن أو الممتنع أو الضروري لما جعل منهم موضوعاً للقضية، وحمل على كل منهم إمكانه أو امتناعه أو ضروريته، اعتبر العقل هذا

---

[1] المصدر ذاته، ص٢٦.

[2] المصدر ذاته، ص٢٧.

[3] المصدر ذاته ، ص٢٧.

[4] المصدر ذاته ، ص٢٧.

[5] المصدر ذاته ، ص٢٩.

[6] المصدر ذاته ، ص٢٩.

الحمل في الحالات الثلاثة ضرورياً، واعتبر مادة القضية ضرورية، وجعل الجهات كلها أجـزاء للمحمولات، فتكون القضايا كلها ضرورية بتاتة»[1].

فالسهروردي من خلال تركيزه على القضايا الـضرورية، وجـد أن الممكـن إمكانـه ضروري، حتى ولو كان مؤقتاً فبدل أن يكون "كل إنسان ممكن التنفس" يقول: "كل إنـسان بالضروري متنفس وقت ما" «إمكان الممكن ضروري لذلك الممكن، فإن إمكـان الكتابـة للإنسان ضروري له كما أن امتناع الممتنع ضروري، فإن امتناع الحجريـة علـى الإنـسانية ضرورية لها، وكذا الواجب وجوبه لما هو واجب له ضروري فإن الحيوانية الواجبة للإنـسانية ضرورية لها، وإذا كان كذلك فالأولى أن تجعل الجهات من الوجوب وقسيميه من الامتنـاع والإمكان أجزاء للمحمولات لتصير القضية حينئذ على كل حال ضرورية»[2].

ومن الواضح أنه إذا كانت القضايا ضرورية فلا حاجة لإدراج الجهـة، أمـا الممكنـة أو الممتنعة فهي بحاجة إلى توضيح الجهة إلا في حال ردها إلى البتاتة لتصبح بذلك جهتها متضمنة فيها، وليس من ضرورة لتكرار الجهة مرة أخرى «وإذا كانت القضية ضرورية، كفانا جهـة الربط فحسب، أو تعرض لكونها بتاتة دون إدخال جهة أخرى في المحمول، مثل أن تقول "كل إنسان بتة هو حيوان" وفي غيره إذا جعلت بتاتة، لا بد من إدراج الجهة في المحمول»[3].

وعملية الرد هذه إلى القضايا البتاتة تُعفي أيضاً من ذكر السلوب، فالـسلب نـوع مـن الضرورة «لنا أن لا نتعرض للسلب بعد تعرضنا للجهات، فإن السلب التام هو الضروري، وقد دخل تحت الإيجاب إذا أورد الامتناع على ما ذكرناه وكذا الإمكان»[4] ويشرح الـشهرزوري «لا نتعرض إلى السلب بعد صيرورة الجهة جزءاً من المحمـول، لأن الـسلب التـام، وهـو الضروري، أعني السلب الصادق، كقولك "الإنسان ليس بحجر" يدخل تحت الإيجـاب عنـد إيراد الامتناع، وكذا حكم الامتناع بدله، كذا حكم الإمكان»[5] أي إنه مع تحويل الجهـة إلى جزء من المحمول يجعل من السلب في القضايا الممكنة إيجابا «إذا قمنا بتغيير الجهـة في قـضية

---

[1] النشار، **المنطق الصوري منذ أرسطو وتطوره المعاصر**، ص٢٠٧.

[2] الشهرزوري، **شرح حكمة الإشراق**، ص٨٣.

[3] السهروردي، **حكمة الإشراق**، ص٣٠.

[4] **المصدر ذاته**، ص٣٠.

[5] الشهرزوري، **شرح حكمة الإشراق**، ص٨٤.

سالبة، فلا يجب أن نغير السلب بعد ذلك، وتفسير هذا: إن السلب التام في قضية من القضايا، هو ما يكون ضرورياً، وهذا السلب الضروري يعتبر إيجاباً إذا ما غيرنا مفهومه بمفهوم الامتناع، ولفظ السلب بلفظ الامتناع. فكل إنسان ليس بحجر، تنقلب إلى كل إنسان يمتنع أن يكون حجراً – فمفهوم الامتناع هنا أوقع السلب تحت الإيجاب، وعلى هذا لم تكن ثمة حاجة إلى إقامة عملية عقلية أخرى – فتغير السلب بعد تغيير الجهة»[1] فيرد السلب إلى نوع من الإيجاب من حيث أنه إثبات حكم بالانتفاء «فالسلب أيضاً حكم عقلي سواء عبرنا عنه بالرفع أو بالنفي، فإنه حكم في الذهن عقلي ليس بانتفاء محض، فيكون إثباتاً من جهة أنه حكم عقلي بالانتفاء»[2] واعترافه بالسلب على اعتبار أنه حكم عقلي فذلك لأهميته في مبحث التناقض، وإن كان قد قال برد السلب إلى الإيجاب في القضايا، إلا أنه التزم بالمباحث كما وجدت عند المشائين، مع ما في ذلك من تناقض في آرائه.

وعلى ذلك فالقضية البتاتة برأي السهروردي تمتلك خصائص ثلاثة:

١- قضية كلية. ٢- قضية موجبة. ٣- قضية ضرورية.

والهدف من عمليات الرد هذه كما أعلن السهروردي أنه في العلوم الحقيقية لا يطلب البرهنة على قضايا جزئية أو سالبة، وإنما العلوم الحقيقية تطلب الكلي البات، ومن ناحية أخرى أشار في بداية هذا المبحث إلى أنه يسعى إلى تخليص المنطق من كثير من التفرعات والتشعبات التي لا فائدة فيها.

غير أن رد القضايا كلها إلى القضية البتاتة سيترك أثره الواضح على المباحث التي تستند إلى القضايا، إذ إن تغير طبيعة المقدمات سيؤدي إلى تغير النتائج، وهذا ما ظهر واضحاً في مباحث الاستدلال المباشر كتقابل القضايا والنقض والعكس أو في الاستدلالات غير المباشرة كالقياس.

وسنعرض للتناقض والعكس هنا في مبحث القضايا ونرجئ بحث نتائج عمليات رد القضايا التي قام بها السهرردي على مبحث القياس إلى الفصل المتعلق بالقياس.

---

[1] النشار، **المنطق الصوري منذ أرسطو وتطوره المعاصر**، ص٢٠٨.

[2] الشهرزوري، **شرح حكمة الإشراق**، ص٨٥.

التناقض: يعرّف السهروردي التناقض بأنه: «اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب لا غير. ثم يلزم منه أن لا يجتمعا صدقاً ولا كذباً. فينبغي أن يكون الموضوع والمحمول والشرط والنسب والجهات فيهما غير مختلفة»[1] فشروط السلب هي: وحدة الموضوع والمحمول والشرط والنسب والجهات. وأشار الشارح إلى أن شروط التناقض ثمانية ذكر الشيخ منها وحدة الموضوع والمحمول والشرط، وأما النسب والجهات التي ذكرها الشيخ فهي تشير إلى الخمسة الباقية وهي "وحدة الزمان، ووحدة المكان، ووحدة القوة والفعل، ووحدة الجزء والكل، ووحدة الإضافة"[2]. وهذه الشروط جميعها ترجع إلى وحدة الموضوع والمحمول.

وأما إذا أردنا أن ننقض القضية البتاتة فإن السهروردي يقبل الشروط الثمانية التي ذكرت ولكنه يرفض إضافة شرط آخر في القضايا المحصورة، وهو ما يتعلق باختلافهما في الكمية أي بالكلية والجزئية، ففي المنطق المشائي نقيض الكلية الموجبة هو جزئية سالبة، ونقيض الكلية السالبة هو الجزئية الموجبة، وعدم الاختلاف بالكمية قد يغير نوع تقابل القضايا من التناقض إلى التضاد أو الدخول تحت التضاد. والتضاد يكون بين الكلية الموجبة والكلية السالبة، والقضيتان المتضادتان لا تصدقان معاً ولكنهما قد تكذبان معاً، وأما الدخول تحت التضاد فيكون بين الجزئية الموجبة والجزئية السالبة، والقضيتان الداخلتان تحت التضاد لا تكذبان معاً وقد تصدقان معاً، فشرط الاختلاف بالكمية هام في التناقض. إلا أن السهروردي يجد أنه لا فائدة من إضافة هذا الشرط الأخير إذ إن النقض يقوم على سلب ما قد تم إثباته «في القضايا المحيطة، لا يحتاج إلى زيادة شرط، بل نسلب ما أوجبناه بعينه»[3] كقولنا في القضية البتاتة "كل فلان بالضرورة هو ممكن أن يكون همماناً" نقيضه "ليس بالضرورة كل فلان هو ممكن أن

---

[1] السهروردي، **حكمة الإشراق**، ص٣٠.

[2] الشهرزوري، **شرح حكمة الإشراق**، ص ٨٨. وجميعها من الشروط المقررة في المنطق: فالأول منهما يشير إلى وحدة الموضوع، إذ لو اختلفا لصدقت القضيتان أو كذبتا معاً مثل "زيد كاتب، ومحمد ليس بكاتب". وأما وحدة المحمول مثل "زيد كاتب، زيد ليس بنجار". ووحدة الزمان مثل "زيد ماش، زيد ليس بماش" إذ كان المشي في زمانين. ووحدة الشرط مثل " الجسم مفرق للبصر" أي بشرط كونه أبيض، و"الجسم ليس بمفرق للبصر" أي بشرط كونه أسود. ووحدة الإضافة مثل "زيد أبو عمرو، زيد ليس بأبي خالد". ووحدة القوة والفعل، مثل "الخمر مسكر، الخمر ليس بمسكر" إذا كان أحدهما بالفعل والآخر بالقوة. ووحدة الجزء والكل مثل "الزنجي أسود" أي جلده، "الزنجي ليس بأسود" أي لحمه وأسنانه. ووحدة المكان مثل "زيد جالس" أي على الأرض و"زيد ليس بجالس" أي على السماء .

[3] السهروردي، **حكمة الإشراق**، ص٣١.

يكون همانا". وإذا قلنا "لا شيء" نقيضه "ليس لا شيء" أي في القضايا الكلية الموجبة والسالبة نسلب عين ما أثبتناه، فـ«النقيض هو الرافع للأصل»[1].

ثم يتعرض لبعض الإشكالات المتعلقة بالقضية الجزئية بعد أن ذكر القضايا الكلية وما يتعلق بها، رغم رفضه للقضايا الجزئية في البداية، فيقول «القضية التي خصصت بالبعض لم يكن لها من البعض نقيض، كقولك "بعض الحيوان إنسان" "ليس بعض الحيوان إنساناً" وإنما لا يصح هذا لأن البعض مهمل التصور، فيجوز أن يكون البعض الذي هو إنسان غير البعض الذي ليس بإنسان، فلم يكن موضوع القضيتين واحداً»[2] وهنا نجد أن رأيه في النقض بأنه سلب ما تم إثباته أداه إلى القول بأن القضايا الجزئية لا يمكن نقضها من جنسها أي بالبعض، إذ من الممكن أن يكون البعض الذي نثبته غير البعض الذي ننفيه في النقض وبذلك يختل أحد شروط النقض وهو وحدة الموضوع. ومن الواضح أن هذا الرأي المخالف للمنطق الأرسطي ناجم عن تحديده المختلف لمفهوم النقض، ولكن السهروردي يعود ليقرر أنه من الممكن نقض القضايا الجزئية بطريق أسهل، وذلك عن طريق ردها إلى القضايا البتاتة كما تقرر، وعندئذ يمكن نقضها بذات الشروط «لكن إذا عيّنا البعض، وجعلنا له اسماً – كما ذكرنا من جعله مستغرقاً – كان على ما سبق»[3].

وهنا عاد السهروردي ليستخدم القضايا الجزئية والسالبة رغم رفضها في البداية، وأما السبب في ذلك فيحدده السهروردي بقوله: «إيراد العكس والنقيض والسوالب والمهملات البعضية إنما كان للتنبيه لا لحاجتنا إليه فيما بعد»[4] أي لإتقان الموازين العقلية المنطقية والإقتداء بالحكماء المتألهين، كما يقول الشارح[5]، على الرغم من عدم الحاجة إليها فيما بعد، أي في القسم التالي من "حكمة الإشراق" المتعلق بالأنوار، والتي تمثل العلوم الحقيقية الإلهية.

---

[1] الشهرزوري، **شرح حكمة الإشراق**، ص٩٠.

[2] السهروردي، **حكمة الإشراق**، ص٣١.

[3] **المصدر ذاته**، ص٣١.

[4] **المصدر ذاته**، ص ٣٣.

[5] الشهرزوري، **شرح حكمة الإشراق**، ص٩٧.

العكس: يعرف السهروردي العكس بقوله: «العكس هو جعل موضوع القضية بكليته محمولاً والمحمول موضوعاً مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحالهما»[1] ويقر الشارح بأن هذا هو تعريف ابن سينا وقد أخذ به الشيخ، وكما وافق المشائين في تعريف العكس وافقهم في معظم شروط العكس، إلا أنه خالفهم في أمرين. أولهما: أمر الجهة في العكس، إذ القضية الضرورية تعكس عند المشائين ممكنة، أما السهروردي فيرى أننا نعكسها ضرورية «إذا قلنا بالضرورة كل إنسان هو ممكن أن يكون كاتباً "فعكسه" بالضرورة بعض ما يمكن أن يكون كاتباً فهو إنسان»[2]، والسبب في ذلك أن القضية الكلية الموجبة الضرورية أي البتاتة يجب أن تعكس بتاتة «عكس الضرورية البتاتة الموجبة ضرورية بتاتة موجبة مع أي جهة كانت»[3] وهنا نجد أن السهروردي يقوم بعملية مشابهة لتحويل القضايا من قضايا سالبة إلى قضايا موجبة معدولة، عندما تجعل أداة السلب جزء من المحمول، فالسهروردي هنا عد الجهة جزء من المحمول فتصبح القضايا الممكنة ضرورية «الضرورية البتاتة إذا كان الإمكان جزء محمولها، فإن كان معها سلب ينقل أيضاً كقولهم "بالضرورة كل إنسان هو ممكن أن لا يكون كاتباً" فهي بتاتة موجبة عكسها "بالضرورة شيء مما يمكن أن لا يكون كاتباً فهو إنسان"»[4] فلم يعد المحمول "لا كاتب" وإنما المحمول هو "ممكن أن لا يكون كاتباً" فهي قضية بتاتة، وتعكس بتاتة كما هي. وأما الأمر الثاني الذي خالف به الشيخ المنطق المشائي فيتعلق بعكس الجزئية السالبة، إذ إن الجزئية السالبة لا تعكس في المنطق المشائي، أما السهروردي فيقول إنه من الممكن عكس القضية الجزئية السالبة، بأحد طريقين: إما عن طريق تعيين البعض وتحويلها إلى قضية كلية، أو عن طريق تحويلها إلى قضية معدولة بجعل السلب جزء المحمول «في مثل قولك "ليس بعض الحيوان إنساناً" إذا عينت ذلك البعض وجعلته كلياً انعكس إلى ما قلنا، أو تجعل السلب جزء المحمول، فتقول "بعض الحيوان غير إنسان" فينعكس إلى "بعض غير الإنسان

---

[1] السهروردي، **حكمة الإشراق**، ص٣١.

[2] **المصدر ذاته**، ص٣٢.

[3] **المصدر ذاته**، ص٣٢.

[4] **المصدر ذاته**، ص٣٢.

حيوان" وإلا لا ينعكس»[1] فهو يقر بأن الجزئية السالبة على حالها لا تنعكس، وإنما تـنعكس بردها إلى قضية بتاتة أو كلية أو موجبة.

وهكذا نجد أن السهروردي في مبحث القضايا لم يخرج عن نطاق المنطق التقليدي ونسقه العام، وإن كان قد غير العديد من شروطه، وذلك بهدف توظيف المنطق في اتجاه تربوي ليجعل المنطق ممهداً للإشراق، وإن كانت الفكرة الأساسية التي استند إليها في خروجه عن هذا المنطق الأرسطي، قد استمدها من هذا المنطق ذاته أي فكرة "العدول" فنقلها من نطاق الكيفيـة إلى نطاق الكمية والجهة لتصبح القضايا كلها كلية موجبة ضرورية، وهذا ما أثر علـى مباحـث النقض والعكس وسيظهر أثره واضحاً على مبحث القياس أيضاً.

---

[1] **المصدر ذاته**، ص٣٢. وقد ذكر ابن رشد أن الجزئية السالبة في المقدمات الممكنة تنعكس إذ إنها ليست سوالب حقيقية، ابن رشد، **تلخيص كتاب القياس**، تحقيق محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٣، ص٧٥. أي إنها موجبات معدولة لأن حرف السـلب لم يقرن بالجهة وإنما بالكلمة الوجودية. **المرجع ذاته**، ص١٣٣.

مبحث القضايا عند ابن تيمية

لم يفرد ابن تيمية فصلاً مستقلاً لنقد مبحث القضايا، وإنما عدّها جزءاً من نقـد عمليـة القياس، إذ القياس يتألف من القضايا التي هي مقدمات القياس ونتائجه، لذا فنقد القياس يشمل عناصره التي يتكون منها، وهذا إنما يدل على عدم تسليمه بالتقسيمات المشهورة في الكتابات المنطقية ورفضه لها، فقد كان اهتمامه منصباً على بيان جذور المباحـث المنطقيـة لتوضـيح ارتباطها بالجوانب الفلسفية اليونانية، وما ينتج عن الأخذ بها في المعارف الإسلامية من نتـائج تخالف مبادئ وأسس العقائد الإسلامية.

غير أنا سنفرد نقده للقضايا في هذا البحث بشكل مستقل لتتضح آراءه فيها من خـلال مقارنتها بما سبق من آراء المشائين، وما يمثله نقد السهروردي لهذا الجانب الهام.

يعمد ابن تيمية إلى نقد مبحث القضايا من خلال التركيز على جانبين يُعدّان عماد مبحث القياس، وهما الحد الأوسط الذي يمثل الرابط بين المقدمات للوصول إلى النتيجة، والأمر الآخر هو ضرورة القضية الكلية في أي قياس، فمن شروط القياس أن تكون إحدى مقدمتيه كلية، إذ لا إنتاج من جزئيتين. وهذان الجانبان هما اللذان سنعرض لهما في مبحث القضايا.

أ. الحد الأوسط

يعود ابن تيمية في بداية نقده للقضايا إلى التأكيد على أن فكرة النظري والبديهي فكـرة نسبية –وكان قد تطرق إلى هذا الجانب عند نقده للحد الأرسطي– «فالفرق بين "البـديهي" و"النظري" إنما هو بالنسبة والإضافة فقد يبده هذا من العلم، ويبتدئ في نفسه ما يكون بديهياً له، وإن كان غيره لا يناله إلا بنظر قصير أو طويل، بل قد يكون غيره يتعسر عليـه حـصوله بالنظر»[1] فالتقسيم الأرسطي للتصديقات إلى نظري وبديهي وضـرورة عـودة النظـري إلى البديهي، أمر نسبي لا ضابط له، فما هو بديهي لشخص قد لا يكون كذلك لآخر، والمقصود من البديهي برأيه هو «ما يكفي تصور طرفيه –موضوعه ومحموله– في حصول تصديقه، فـلا يتوقف على وسط يكون بينهما، وهو الدليل الذي هو "الحد الأوسط" سواءاً كـان تـصور

[1] ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ج١، ص١٠٤.

الطرفين بديهياً أو لم يكن»[1] أي إن البدهي هو ما يكفي تصور موضوعه ومحموله لحصول تصديقه دون الحاجة إلى رابط بينهما، فالحد الأوسط الذي يربط بين المقدمات لكونه مشتركاً بينها ليس ضرورياً دائماً، والمشاؤون قد أقروا بعدم الحاجة إلى الحد الأوسط في البديهيات، غير أن ما هو بديهي وما هو نظري أمر نسبي، فالناس يتفاوتون بقوى الأذهان، فمنهم من يتصور الشيء ويتبين لوازمه مما لا يتبين لغيره، والبعض لا يدرك إلا الصفات المميزة دون اللازمة. فالوسط أو الدليل يفتقر إليه بعض الناس دون بعض، فالكثير من الناس تكون القضية عنده "حسية" أو "مجربة" أو "مبرهنة" أو "متواترة" وغيره إنما عرفها بالنظر والاستدلال، أي عن طريق حد أوسط ودليل، وعلى ذلك فليس من الضروري أن يكون الانتقال من المقدمات إلى النتائج عن طريق حد أوسط مشترك، وإن استخدم الحد الأوسط فقد يكون لتوضيح الأمر للغير لا لنفسه، فما قد يعلمه هو بالحس قد يستخدم حداً أوسط عند مخاطبة الناس به كدليل على ثبوته لهم لا لنفسه. وما يعرفه شخص عن طريق التجربة، وينقله لغيره بالدليل يكون بالنسبة له تجربة وحساً ولغيره استدلالاً عن طريق "دليل". وهنا إشارة هامة من ابن تيمية — سوف يعززها فيما بعد— إلى أن تفريق المناطقة بين القضايا النظرية الملزمة للجميع، وبين القضايا المعلومة بالتواتر والتجربة والحدس، والتي يرى المناطقة أنه لا يختص بها إلا من علمها ولا تعد حجة على غيره، تفريق باطل، ويوضح بطلانه عن طريق إيضاح أن الحسيات الظاهرة والباطنة منها ما هو خاص ومنها ما هو عام، فبعض الأمور الحسية أو الباطنية يختص بها الفرد وحده كإحساسه بما يراه أو يشمه أو يتذوقه، وكذلك ما يشعر به من جوع أو عطش أو ألم، إلا أن ذلك لا يمنع من وجود حسيات مشتركة «الحسيات الظاهرة والباطنة تنقسم أيضاً إلى خاصة وعامة، وليس ما رآه زيد أو شمه أو ذاقه أو لمسه يجب اشتراك الناس فيه، وكذلك ما وجده في نفسه من جوعه وعطشه وألمه ولذته. لكن بعض الحسيات قد تكون مشتركة بين الناس كاشتراكهم في رؤية الشمس والقمر والكواكب. وأخص من ذلك اشتراك أهل البلد الواحد في رؤية ما عندهم من جبل وجامع ونهر وغير ذلك من الأمور المخلوقة والمصنوعة»[2] وإذا جاز اشتراك الناس في المحسوسات فلا مانع من اشتراكهم في "المتواترات" و"المجربات"

---

[1] المصدر ذاته، ج١، ص١٠٤.

[2] المصدر ذاته، ج١، ص١٠٦.

«كذلك الأمور المعلومة بـ"التواتر" و"التجارب" قد يشترك فيها عامة الناس، كاشتراك الناس في العلم بوجود مكة ونحوها من البلاد المشهورة، واشتراكهم في وجود البحر، وأكثرهم ما رآه، واشتراكهم في العلم بوجود موسى وعيسى ومحمد وادعائهم النبوة، ونحو ذلك، فإن هؤلاء قد تواتر خبرهم إلى عامة بني آدم، وإن قدر من لمن يبلغه أخبارهم فهم في أطراف المعمورة لا في الوسط»[1] فالكثير من العلوم لدى الناس أساسها التواتر وليس النظر العقلي فضلاً عن كونها بديهية، بل إن ما يعلمه الناس بالتواتر يفوق ما يعلمونه بالحس والتجريب، وهنا تأكيد هام على أن القضية الكلية أساسها جزئي محدد، فإن كانت القضية "قطع العنق يحصل معه الموت" قضية كلية عامة إلا أن أساسها تجريبي فالإنسان يدرك "موت شخص معين"، ومن خلال القضايا الجزئية يعممها لتصبح قضية كلية، فأساس القضايا الكلية هو القضايا الجزئية. والقضايا التجريبية والحدسية هي نتاج الحس المقرون بالعقل وإن كان البعض يفرق بعد ذلك بينهما على أساس أن التجريبيات هي ما اقترن فيها الحس مع العقل وكانت من فعل الإنسان، وإما إذا لم تكن من فعله فتسمى لديهم بالحدسيات «وهذا النوع قد يسميه بعض الناس كله تجريبيات، وبعضهم يجعله نوعين: "تجريبيات" و"حدسيات" فإن كان الحس المقرون بالعقل من فعل الإنسان كأكله وشربه وتناوله الدواء، سماه تجريبياً، وإن كان خارجاً عن قدرته كتغير أشكال القمر عند مقابلة الشمس سماه "حدسياً"»[2] وهنا نجد أن ابن تيمية قد توسع في مفهوم التجربة من مفهوم العمل العقلي الحسي إلى مفهوم الإدراك العقلي الحسي «فالمقصود أن لفظ التجربة يستعمل فيما جربه الإنسان بعقله وحسه، وإن لم يكن في مقدوراته، كما قد جربوا أنه إذا طلعت الشمس انتشر الضوء في الآفاق، وإذا غابت أظلم الليل، وجربوا أنه إذا بعدت الشمس عن سمت رؤوسهم جاء البرد... فهذا أمر يشترك في العلم به جميع الناس لما قد اعتادوه وجربوه»[3].

وعلى ذلك فإن الحسيات والتجريبيات والمتواترات، قد تكون خاصة بمن علمها، ولكن منها أيضاً ما قد يكون مشتركاً وعاماً بين الناس إما بعينها أو بنوعها «فالاشتراك قد يكون في عين المعلوم المدرَك، وقد يكون في نوعه، فالأول كاشتراك الناس في رؤية الشمس والقمر

[1] المصدر ذاته، ج١، ص١٠٧.

[2] المصدر ذاته، ج١، ص١٠٧.

[3] المصدر ذاته، ج١، ص١٠٩.

وغيرهما، والثاني كاشتراكهم في معرفة الجوع والعطش والري والشبع واللذة والألم. فإن المعنى الذي ذاقه هذا الشخص ليس هو المعنى الذي ذاقه غيره إذ كل إنسان يذوق ما في باطنه، ولكن يشترك الناس في معرفة جنس ذلك»[1] فما ادعاه المناطقة من أن القضايا الحسية والتجريبية والمتواتر لا يحتج بها، وإنما هي مختصة بمن يعرفها، إدعاء باطل. ولا يخفى ما في كلام ابن تيمية من إرادة الدفاع عن أحد مرتكزات الشرع، إذ إن الدين منقول بالتواتر، وهنا بشكل خاص يعني ابن تيمية الحديث وما ينقل عن الأنبياء من آيات ومعجزات «من هذا الباب إنكار كثير من أهل البدع والكلام والفلسفة لما يعلمه أهل الحديث والسنة من الآثار النبوية والسلفية المعلومة عندهم، بل المتواترة عندهم عن النبي ﷺ، والصحابة والتابعين لهم بإحسان، فإن هؤلاء يقولون "هذه غير معلومة لنا" كما يقول من الكفار إن معجزات الأنبياء غير معلومة لهم، وهذا لكونهم لم يطلبوا السبب الموجب للعلم بذلك»[2] فمن لا علم له لا يحق له ادعاء جهل الجميع بما جهل هو «"عدم العلم" ليس "علماً بالعدم" و"عدم الوجدان" لا يستلزم "عدم الوجود" فهم إذا لم يعلموا ذلك لم يكن هذا علماً منهم بعدم ذلك، ولا بعدم علم غيرهم به»[3] ولا بد من الإشارة إلى أن معظم الفلاسفة المسلمين وحتى المشائين منهم –حرصاً على أحد أركان الدين– قد قالوا بأن القضايا المتواترة تفيد اليقين، وهذا جانب هام قد ساهم في تأسيس علم مستقل، هو علم أصول الحديث والذي تتعلق أهم أبحاثه بالسند وما يتضمنه من وسائل البحث في صحة التواتر.

ب. القضايا الكلية

أساس العلم كما حدده أرسطو هو في الكليات، والقضايا الكلية شرط لآزم في القياس إذ لا إنتاج من جزئيتين، غير أنه قد تقرر منذ قليل إن القضايا الكلية أساسها جزئي «إذا كان لا بد في كل ما يسمونه "برهاناً" من قضية كلية، فلا بد من العلم بتلك القضية الكلية، أي من العلم بكونها كلية»[4] فالقضايا الكلية ليست المنطلق الأول في عملية المعرفة، وإنما أساس المعرفة

---

[1] المصدر ذاته، ج١، ص١١٢.

[2] المصدر ذاته، ج١، ص١١٤.

[3] المصدر ذاته، ج١، ص١١٤.

[4] المصدر ذاته، ج١، ص١٢٠.

هو الموجودات الجزئية الواقعية، ومن مجموع القضايا الجزئية نصل إلى القضية الكلية، والمعرفة لا يمكن أن تتسلسل بشكل نظري «العلم بتلك القضية إن كان "بديهياً" أمكن أن يكون كل واحد من أفرادها "بديهياً" بطريق الأوْلى. وإن كان "نظرياً" احتاج إلى علم بديهي، فيفضي إلى الدور المعي أو التسلسل في أمور لها "مبدأ محدود"»[1] وعلى ذلك فإن العلم المؤسس على القضايا الكلية، يجب أن يسبقه البرهنة على هذه القضية الكلية إما بردها إلى البديهيات أو إلى القضايا الجزئية على اعتبار أن القضية الكلية هي مجموع القضايا الجزئية، فالعلم بالقضايا الجزئية من باب الأَوْلى «القضايا الحسية لا تكون إلا جزئية، فنحن لم ندرك بالحس إلا "إحراق هذه النار" و"هذه النار" لم ندرك أن "كل نار محرقة" فإذا جعلنا هذه قضية كلية وقلنا "كل نار محرقة" لم يكن لنا طريق يعلم به صدق هذه القضية الكلية علماً يقينياً إلا والعلم بذلك في الأعيان المعينة بطريق الأوْلى»[2] وعلى ذلك يجب الانطلاق من القضايا الجزئية لأنها قضايا واقعية يمكن التثبت من صحتها بالحس والتجربة، وبما أن العلم بالقضية الكلية يجب أن يسبقه العلم بالقضايا الجزئية المكونة لها، فعلى ذلك «ما من قضية من هذه القضايا الكلية التي تجعل مقدمة في البرهان إلا والعلم بالنتيجة ممكن بدون توسط ذلك البرهان»[3] فإذا كانت القضية الكلية صادقة فلا ضرورة للقياس، إذ معرفة القضية الكلية لازم عن معرفة جزئياتها، وبذلك فالنتيجة متضمنة في المقدمة، ومعروفة من غير قياس.

والقضية الكلية إن كانت مطلوبة في مقدمات القياس فإن العلم بالقضية الكلية إما أن يكون عن طريق التعميم والتعميم هو قياس غائب بشاهد –في حال لم يكن الاستقراء تاماً– إذ حكم الشيء حكم مثله وهذا قياس تمثيل، والمناطقة قد اعتبروا قياس التمثيل مفيداً للظن لا لليقين، فيكون المناطقة بذلك قد أسسوا قياسهم اليقيني على أسس ظنية «إذا كان لا بد في برهانهم من قضية كلية فالعلم بتلك القضية الكلية لا بد له من سبب، فإن عرفوها باعتبار الغائب بالشاهد وأن حكم الشيء حكم مثله، كما إذا عرفنا أن هذه النار محرقة علمنا أن النار الغائبة محرقة لأنها مثلها وحكم الشيء حكم مثله. فيقال هذا استدلال بقياس التمثيل، وهم يزعمون أنه لا يفيد اليقين، بل الظن، فإذا كانوا علموا القضية الكلية بقياس التمثيل رجعوا في

---

[1] المصدر ذاته، ج١، ص١٢٠ .

[2] المصدر ذاته، ج١، ص١٢٥ .

[3] المصدر ذاته، ج١، ص١٢١.

اليقين إلى ما يقولون أنه لا يفيد إلا الظن»[1] وإن كان العلم بالقضايا الكلية علم ضروري أو بديهي، كان من الأولى أن يكون العلم بالقضايا الجزئية الواقعية بديهياً لأن علم الإنسان بالجزئيات أيسر وأقرب إلى الفطرة والفكر، ثم كلما ترقى الذهن في التجريد أصبح إدراك المجردات أعسر وأحوج إلى النظر «فإن جزم العقلاء بالشخصيات من الحسيات أعظم من جزمهم بالكليات وجزمهم بكلية الأنواع أعظم من جزمهم بكلية الأجناس، والعلم بالجزئيات أسبق إلى الفطرة، فجزم الفطرة بها أقوى، ثم كلما قوي العقل اتسعت الكليات»[2] فعلم الإنسان يبدأ من الموجود الواقعي المحسوس، وعلمه بالموجودات الواقعية لا يتوقف على علمه بالكليات من أنواع وأجناس، بل العكس «قد يعلم الإنسان انه حساس متحرك بالإرادة قبل أن يعلم أن كل إنسان كذلك، ويعلم أن كل إنسان كذلك قبل أن يعلم أن كل حيوان كذلك، فلم يبق علمه بأنه أو بأن غيره من الحيوان حساس، متحرك بالإرادة موقوفاً على البرهان»[3] ومن خلال العلم بالجزئيات والوقائع العينية يحكم الإنسان على الغائب انطلاقاً من التشابه مع الشاهد أو لتساويه في العلة، أي بحسب الفقهاء قياس شبه وقياس علة «فالنفس تحكم بذلك بواسطة علمها أن ذاك الغائب مثل هذا الشاهد أو أنه يساويه في السبب الموجب لكونه حساساً متحركاً بالإرادة، ونحو ذلك من قياس التمثيل والتعليل الذي يحتج به الفقهاء في إثبات الأحكام الشرعية»[4].

وبما أنه قد تقرر عدم الحاجة إلى الحد الأوسط لكثير من الناس، وعدم ضرورة القضايا الكلية في عملية البرهنة، فذلك يشير إلى أن طرق البرهنة لا تنحصر في القياس الشمولي الذي قرروه «البرهان في كلام الله ورسوله وكلام سائر أصناف العلماء لا يختص بما يسمونه هم البرهان، وإنما خصوا صورته ومادته بما ذكروه»[5] فنحن نستطيع الوصول إلى نتيجة بغير طريق البرهان المنطقي، فالكثير من القضايا محصلة بدون قياس شمولي مثل معرفة أن الواحد نصف الاثنين، وأن الكل أكبر من الجزء، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية... وغير ذلك من

---

[1] **المصدر ذاته**، ج١، ص١٢٧.
[2] **المصدر ذاته**، ج١، ص١٢٧.
[3] **المصدر ذاته**، ج١، ص١٢٧.
[4] **المصدر ذاته**، ج١، ص١٢٨.
[5] **المصدر ذاته**، ج١، ص١٢٢ .

المعارف التي نصل إليها دون حاجة إلى قياس شمولي، ويضرب على ذلك مثال ذو إيحاء واضح، لارتباطه المباشر بمباحث العقيدة فيقول: «إذا أريد إبطال قول من يثبت "الأحوال" ويقول "إنها لا موجودة ولا معدومة" فقيل "هذان نقيضان" و"كل نقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان" فإن هذا "جعلٌ للواحد لا موجوداً ولا معدوماً" ولا يمكن جعل شيء من الأشياء لا موجوداً ولا معدوماً في حال واحدة، فلا يمكن جعل "الحال" لا موجودة ولا معدومة، كان العلم بأن "هذا المعين لا يكون موجوداً معدوماً" ممكناً بدون هذه القضية الكلية، فلا يفتقر العلم بالنتيجة إلى البرهان»[1] هذا مثال على عدم افتقار النتيجة إلى برهان، وهو مثال من علم الكلام "نظرية الأحوال" يشير بوضوح لمدى تأثر المباحث الكلامية بالأصول المنطقية.

هذا مجمل ما تناوله كل من السهروردي وابن تيمية بالنقد فيما يتعلق بمبحث القضايا، ونلاحظ أن التمايز بدأ يظهر واضحاً في موقف كل منهما من مباحث المنطق الأرسطي، فعلى الرغم من أنهما بدا متشابهين في نقدهما للتعريفات الأرسطية، ورد التعريف إلى الموجود الواقعي والانطلاق من الجزئي المحسوس إلا أن الاختلاف في الغاية من النقد الذي وجهاه لمبحث التعريفات وما طرحاه من بديل ظهر واضحاً في مبحث القضايا، فنجد أن السهروردي بعد أن أسس التعريفات على الحس الظاهر والموجودات الجزئية الواقعية بدأ في القضايا بما يشبه العروج خطوة خطوة نحو المجردات والكليات، وذلك من خلال آلية منطقية عمل من خلالها على رد القضايا الجزئية والتي تتصف بالوجود الواقعي، إلى قضايا كلية، والقضايا الكلية قضايا ذهنية عقلية مجردة، فنجد أننا ننتقل هنا من الجزئي إلى الكلي أي من المحسوس إلى المجرد، وكذلك الأمر في القضايا السالبة عمل على ردها إلى قضايا موجبة إذ إن المعرفة الإشراقية معرفة ايجابية لا سلبية، والنفس البشرية في عملية المعرفة ليست متلقية سلبية بل هي ذاتها نور تشرق على الموضوع فتنيره، وأما القضايا الممكنة فيردها إلى الضروري إذ ليست المعرفة الحقيقة بالمعرفة الممكنة المتَشكك فيها وإنما هي معرفة يقينية ضرورية لا شك أو ظن يشوبها.

و لكن نلاحظ أن السهروردي على الرغم من رفضه للقضايا السالبة والجزئية إلا أنه يذكرها –كما يقول– للتنبيه لا للحاجة إليها، فلماذا لم يتجاهلها إن كانت بلا فائدة أو لمَ لم ينقدها ويردها؟

---

[1] المصدر ذاته، ج١، ص١٢٢.

ربما ذلك عائد إلى الدور التعليمي التربوي الذي نشده في المنطق، أو لعله لم يكن قد تحرر بشكل كامل من التأثيرات المشائية في محاولة إصلاح المنطق، ولا أدل على ذلك من أنا نجده في جميع المباحث المنطقية، ما قَبِل منها وما رفض، يسير وفق الترتيب المعهود في الكتب المشائية السابقة ككتب ابن سينا والساوي وغيرهما دون أن يخرج عن هذا الترتيب المشائي المعهود.

و لكن ما هدف السهروردي من عمليات الرد هذه ؟ وما دورها في عملية الإشراق أو في التهيئة للإشراق؟

إذا عدنا إلى عملية الإشراق كما يعرضها السهروردي في قسم الأنوار من كتابه "حكمة الإشراق" نجد أن كل شيء يبدأ من واجب الوجود، نور الأنوار، الكلي المطلق، الذي يفيض عنه نور أول، وهكذا بشكل متسلسل، يستمر الإشراق هبوطاً، حتى عالم المادة، أو الأنوار المشوبة بالمادة، عالم الموجودات الجزئية، وإذا تأملنا ما قام به السهروردي في قسم المنطق، وبما أنه يعد المنطق نوعاً من الرياضات الصوفية المهيئة لعملية الإشراق من خلال تمرس العقل والذهن في الأمور المجردة الكلية، مع الإشارة إلى أن هذا الدور التربوي أو الروحي للعمليات العقلية أو الذهنية ليس بجديد، إذ تشير رسائل إخوان الصفا إلى أن الهندسة «الغرض المقصود منها هو التهدي للنفوس من المحسوسات إلى المعقولات، ومن الجسمانيات إلى الروحانيات»[1] فعلى ذلك نجد أن الطريق نحو عالم الموجودات الحقيقية، عالم الأنوار المجردة المعقولة يبدأ من التخلص من علائق المادة والوجود المادي، وهذا ما ظهر واضحاً من خلال الانتقال نحو القضية البتاتة، القضية الكلية الموجبة الضرورية «فالسالك يبدأ بالتعلق بالنور المحسوس ثم ينتقل إلى إدراك أن النور المعقول أولى باسم النور من المحسوس، ثم ينتقل إلى مشاهدة الأنوار، ويصل إلى قمة هذه الأنوار، وهو الله حقيقة الحقائق، فيرى أنه هو وحده النور الحقيقي، وما عداه مجاز. وإن طريق البدء في الاتصال التخلص من عالم الحس، وذلك عن طريق الحكمة والفضيلة، فيجب أن يتحد العمل بالمعرفة حتى تستطيع النفس أن ترقى إلى عالم الروح»[2] هذا العروج الروحي أو النفسي من عالم المادة والحس نحو عالم المجردات والمعقولات يظهر بوضوح في التغييرات التي قام بها السهروردي على مبحث القضايا، إذ حاول التخلص من علائق المادة عن

[1] إخوان الصفا، **رسائل إخوان الصفا**، ج١، دار صادر، بيروت، ١٩٩٩، ص٢٢.

[2] التكريتي، ناجي، **الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام**، دار الأندلس، بيروت، ط٢، ١٩٨٢، ص٤٧٧.

طريق التخلص من القضايا الوجودية المرتبطة بالمادة والحس، والارتفاع نحو عالم المعقـولات والمجردات، أي القضايا الكلية في المنطق فـ«الطالب يبتدي من الحواس ثم يترقى ويترفـع إلى عالم النفس، ثم إلى عالم العقل على المراتب، ثم إلى عالم الربوبية، فبحسب سمو السالك وارتقائه وارتفاعه، إلى أعلى المراتب، يشتد نوره ويعظم، وبحسب النـزول يضعف نوره ويخمد»[1].

أي إن تسلسل صدور الأنوار وتعددها من نور الأنوار إلى الأجسام يقابله إعادة القضايا من سلبية وجزئية وممكنة إلى البتاتة، وكأنما يجب أن ينطلق الجميع من كلي مطلـق فعمليـة الإشراق تقابل الجدل الهابط من الموجود بذاته إلى الموجود بغيره، بينما كان دور المنطق يماثـل الجدل الصاعد بدءاً من عالم الحس والمادة "الموجود بغيره" صـعوداً نحـو عـالم المعقـولات والمجردات إلى أن يصل إلى واجب الوجود بذاته.

أما ابن تيمية فنجد من خلال ما مضى أن ما يناقشه في الجوانب المتعلقة بالقضايا، يتعلـق بضرورة الانطلاق من الوجود الواقعي العيني الذي يمثل أساس المعرفة، وعـن طريـق الحـس والتجربة نصل إلى القضايا الجزئية، وما القضايا الكلية إلا تعميم لا يفيد علماً جديداً. فالقضايا الجزئية قضايا واقعية يمكن التيقن منها عن طريق الحس والتجربة، أما القضايا الكلية فهي قضايا ذهنية لا وجود واقعي لها، وبما أننا نصل إلى القضايا الكلية عن طريق الاستقراء، فالاسـتقراء أسبق من القياس، ولذا كانت القضايا الكلية بحاجة إلى برهان على صحتها لأنها ليست بديهية، وليست مبرهنة. والانطلاق من الجزئي المحسوس يؤكد على ضرورة اتساق الفكر مع الواقـع، ومطابقته لما في العالم الخارجي، وبذلك تتغير وظيفة المنطق من كونه قانون الفكر، ومن دوره المعياري "معيار العلم" وكونه " آلة تعصم مراعاتها الذهن عن الزلل والوقوع في الخطأ " ليصبح معبراً عن الواقع كما هو لا كما يجب أن يكون، وبذلك يصبح أقرب إلى معنى العلم، إذ تصبح أحكامه أحكاماً تقريرية لا أحكاماً معيارية «من التناقض تصور علم بكل معاني كلمة "العلم" تكون أحكامه غير مستمده من الواقع، بل تعبر فقط عما يملى على الواقع، أو عما يجـب أن يكون عليه الواقع»[2]. وبذلك تستمد القوانين من الواقع ولا تفرض عليه من الذهن.

---

[1] الشهرزوري، **شرح حكمة الإشراق**، ص١٨.

[2] الفندي، محمد ثابت، **أصول المنطق الرياضي**، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٦، ص٣٩.

فالعلم بالقضايا الجزئية من باب الأولى، وفكرة الأولى التي يلح عليها ابن تيمية تمثل عودة إلى بديهيات العقل وأولياته، عودة إلى الأصول الأولى للمعرفة، وعلى ذلك نجد أن ابن تيمية في مبحث القضايا أصبح على خلاف واضح مع السهروردي، فابن تيمية هنا يرد الكلي إلى الجزئي والمجرد إلى المحسوس والذهني إلى الواقعي، وهنا يبدو الفارق الأساسي بين الرؤية الصوفية للمعرفة القائمة على الإحاطة الشاملة الكلية بالموضوع وبين الرؤية الفقهية المستندة إلى القضايا العملية الواقعية التي يبحث فيها الفقيه وتمس صميم مباحث الفقه من مسائل تتعلق بالحياة العامة للناس في واقعهم اليومي وحياتهم ومعاشهم، إن ما يهم الفقيه هو هذا الجانب الواقعي العملي المتعين لا مجرد المفاهيم والأفكار الكلية العقلية.

ونلاحظ مما سبق أن ابن تيمية بدا أكثر اتساقاً في فكره من السهروردي، إذ ما بدأ به في التعريفات، من العودة بالمعرفة إلى أساسها الواقعي الحسي تابعه في القضايا من خلال رد القضايا الكلية إلى الجزئية، والبدء من المحسوس المتعين، أما السهروردي فقد قام بقفزة كبيرة أحدثت فجوة، لا يمكن تجاوزها، بين ما قدمه في مبحث التعريفات من عودة إلى الظواهر والمحسوسات ثم الانتقال المفاجئ في مبحث القضايا من الجزئي إلى الكلي، فلم يحافظ على وحدة الفكرة كما طرحها في البداية، إذ كان الظاهر والحس هو المرجع هناك، وهنا أصبح الكلي والمجرد هو الأساس، فالسهروردي لم يتابع ما بدأه في التعريفات من الاستناد إلى الواقع في المعرفة، وإنما كان الواقع لديه درجة أو مقام من مقامات المعرفة، يبدأ العقل بالمعرفة الحسية المباشرة ليترقى منها نحو المعرفة المجردة، أي ينتقل من مقام الحس إلى مقام العقل، وهذا ما يثير تساؤلاً حول فكرة تقعيد وتنظيم طريق الكشف، إذ كيف يمكن لصوفي يؤمن بأن المعرفة تستند إلى التجربة الذاتية والتأمل الباطن، كيف يمكن له أن يقعّد وينظم هذه التجربة في نسق منهجي مضبوط؟ هل يمكن لما هو شخصي أن يصاغ بصورة قانون عام يصلح للجميع؟ هذه إحدى أهم الإشكالات التي أثارها السهروردي في محاولته الجمع بين المنطق والإشراق، إذ بدا وكأنه يريد أن يمنهج عملية الكشف وفقاً لأسس ومعايير محددة، ومن جهة أخرى بدا وكأنه يريد أن يمنح المنطق وظيفة روحية ودوراً في الكشف، فهل نجح في التوحيد بين هذين الطريقين في منهج جامع شامل ؟ أم حصل استقطاب نحو أحد هذين المصدرين؟ هذا ما قد يتبدى بشكل أوضح بعد متابعة رؤية السهروردي للمنطق ودوره في عملية الاستدلال.

وإن كان بدا واضحاً جوهر الخلاف بين الرؤية الصوفية للعالم ورؤية الفقيه من خلال محاولتهم تسخير المنطق وتوظيفه من أجل تحقيق غاية هذه الرؤية، فإن ما مثله هذا الخلاف بشكل واضح في مبحث القضايا لا يمكن إلا أن ينعكس في مبحث القياس، بما تمثله هذه القضايا من مقدمات وأسس لعملية القياس.

الفصل الثالث

مبحث القياس

أولاً : مبحث القياس عند أرسطو والمشائين

ثانياً : مبحث القياس عند السهروردي

أ. أشكال القياس

ب. القضايا الشرطية وقياس الخلف

ج. مواد الأقيسة البرهانية

د. المغالطات

ثالثاً : مبحث القياس عند ابن تيمية

أ. الجانب الهدمي

ب. الجانب الإنشائي

درجت كتب المنطق على البدء من البسائط المفردة "الحدود" ثم تتبع ذلك بشرح المركب منها ألا وهو "القضايا" ثم المركب من المركب وهو "القياس" وبعد ذلك تتناول القياسات الخاصة أي "البرهان" وهذا الترتيب ترتيب تعليمي يسير على نهج طبيعي متدرج، لكن الهدف الأساسي من المنطق هو تحصيل اليقين، أي إن "البرهان" هو هدف المنطق وغايته، وإلى ذلك يشير ابن سينا في الشفاء «لكن الأشبه أن يكون المعلم الأول رتب هذا الفن الذي في البرهان قبل سائر الفنون، لأن الغرض الأفضل في جميع ما سلف، وفي القياس نفسه، هو التوصل إلى كسب الحق واليقين»[1] فعلى ذلك تعد نظرية البرهان أهم أجزاء المنطق، إذ القياس البرهاني ذو المقدمات اليقينية هو الصورة الأكمل للاستدلال، لاستناده إلى مقدمات يقينية وإعطائه نتائج يقينية «القياس الأرسطي أو السلوجسموس كما عربه مترجموا الإسلام عدّ في التاريخ القديم والمتوسط قانون الفكر الأسمى، ومنهج البحث العلمي الوحيد»[2] لذا فإن نقد هذا المبحث إنما يعني نقد المنطق الأرسطي من جذوره، أي نقد سبيل اليقين في هذا المنطق.

القياس عند أرسطو والمشائين

يعرف أرسطو القياس بأنه «قول إذا وُضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم شيء ما آخر من الاضطرار لوجود تلك الأشياء الموضوعة بذاتها»[3] وردد معظم الفلاسفة المسلمين التعريف ذاته، فابن سينا يعرفه بقوله «قول مؤلف من أقوال، إذا سُلم ما أورد فيه من القضايا، لزم عنه لذاته أمر آخر»[4] ويلاحظ على هذا التعريف أمران:

أولاً: تشير عبارة " أكثر من واحد" أو "أقوال" إلى أنه من الممكن أن يتألف القياس من مقدمتين أو أكثر ولكن أرسطو في أماكن أخرى من منطقه عاد ليؤكد أن القياس إنما هو من

---

١ ابن سينا، **الشفاء**، قسم المنطق، ج ٣، البرهان، ص٥٤.

٢ **المرجع ذاته**، ج٢، القياس، من مقدمة الدكتور إبراهيم مدكور، ص٢.

٣ أرسطو، **منطق أرسطو**، ج١، التحليلات الأولى، ص١٤٢.

٤ ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج١، ص٣٧٠.

مقدمتين فقط «فإذن هو بيّن أن كل برهان وكل قياس بثلاثة حدود فقط، فإذا كان ذلك بيّناً فإنه بيّن أن كل قياس إنما يكون من مقدمتين لا أكثر، لأن الثلاثة حدود هي مقدمتان»[1] وهذا التحديد للقياس بمقدمتين سار عليه كل المشائين من بعده، ورفض من قبل غيرهم على ما سيأتي.

ثانياً: لا يشترط في هذا التعريف صدق مقدماته، بل مجرد التسليم بها "إذا سلم" فليس شرط القياس أن يكون ما أورد فيه مسلماً وإنما يكون قياساً إذا سُلم ما أورد فيه[2]، فالنتيجة تتبع المقدمات وفق النسق الصوري، سواء كانت هذه المقدمات صادقة من الناحية المادية أم لا. فهو منطق يستند إلى صحة الاستدلال لا إلى صدق المقدمات أو النتيجة. لذا سمي هذا المنطق منطق اتفاق العقل مع نفسه. وهذا مأخذ كبير على القياس جعل بعض المناطقة يطالب بمنطق للحقيقة يبيّن صدق المقدمات والنتائج، إضافة إلى صحة الاستدلال، كجون استيوارت مل، الذي حاول أن يؤسس منطقاً يستند إلى الاستقراء العلمي[3]، يقوم على منطق اتفاق الفكر مع الواقع أو عالم التجربة الحسية.

أبسط أنواع الأقيسة هو الحملي المؤلف من مقدمتين، وكل قضية مؤلفة من حدين، بينهما حد ثالث مشترك، يسمى حداً أوسط لأنه يتوسط بين المقدمتين ولا يظهر في النتيجة. والحدان الآخران يكونان النتيجة «كل قياس اقتراني قائماً يكون من مقدمتين تشتركان في حد، وتفترقان في حدين، فتكون الحدود ثلاثة، ومن شأن المشترك فيه أن يزول عن الوسط ويربط ما بين الحدين الآخرين فيكون ذلك هو اللازم»[4] والمحمول في هذه النتيجة يسمى الحد الأكبر، والمقدمة التي جاء منها تسمى "مقدمة كبرى"، وأما الموضوع في النتيجة فيسمى الحد الأصغر، والمقدمة التي جاء منها تسمى "مقدمة صغرى" وهذا الاعتبار ناتج عن الشكل الأول من أشكال القياس والذي يكون فيه الحد الأوسط موضوعاً في الصغرى، محمولاً في الكبرى.

---

[1] أرسطو، **منطق أرسطو**، ج١، التحليلات الأولى، ص٢١١. ابن رشد، **تلخيص كتاب القياس**، تحقيق محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٣، ص٦٦، ص٢٠٤.

[2] ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج١، **شرح الطوسي**، ص٣٧٠.

[3] بدوي، **المنطق الصوري والرياضي**، ص١٦٠. ومحاولة مل تأسيس منطق تجريبي على أسس الاستقراء العلمي مشروحة بشكل واف في كتاب " **المنطق الصوري في المنظور التجريبي: جون استيوارت مل نموذجاً** "، للدكتورة إنصاف حمد، دار السوسن، دمشق، ط١، ٢٠٠١.

[4] ابن سينا، **النجاة**، ص٤٤. وكذلك **الشفاء**، قسم المنطق، ج٢، ص١٠٦.

يمثل الحد الأوسط جوهر عملية القياس، إذ هو الذي يربط بين الموضـــوع والمحمـــول في النتيجة، فالعقل الإنساني لا ينتقل فجأة من قضية إلى قضية أخرى إلا عن طريق رابط أو عامل مشترك يجمع بينهما، ولذا كان من شروط القياس أن يظهر الحد الأوسط في المقدمتين، ليقوم بربط الموضوع بالمحمول ويختفي في النتيجة. ومكان الحد الأوسط في المقدمات يحـــدد شـــكل القياس[1]. غير أن فرض القياس استناداً إلى مكان الحد الأوسط في المقدمات سيؤدي بشكل آلي إلى ضروب كثيرة للقياس، قسم كبير منها غير منتج، ولذا حددت شروط عامة للقياس المنتج[2]، ولكل شكل من أشكال الأقيسة شروط خاصة ناشئة عن طبيعة هذا الشكل، سنعرض لها عند مناقشة أشكال الأقيسة عند السهروردي.

ونشير إلى أن مكامن الخطأ في الاستدلالات كما أشار إليها ابن سينا في الشفاء من أوجه «كذلك الاستدلال يدخله الفساد من أحد وجوه ثلاثة، إما من جهة أن يكون ما يؤلف عنـــه غير وثيق، أي غير حق، وغير بيّن، وعلى غير ما يجب أن يكون، فإذا أوقع عليه تأليف حـــسن ورصف فاضل لم يغن في التوصل إلى الغرض، وإما من جهة أن نفس التأليف لـــيس يوجـــب سوق الذهن إلى الغرض، وإن كان ما عنه فاضلاً حقاً، وإما لاجتمـــاع الـــشيئين جميعـــاً»[3]. ومكامن الخطأ هذه قد كانت هدفاً للنقد على مر العصور إن من حيث صورة الاســـتدلال أو من حيث مادة الاستدلالات أو من كليهما. غير أنه يجب الإشارة إلى أن أرسطو قد أكد على أن النتيجة الكاذبة لا تستنبط من مقدمات صحيحة، وتمييزه بين المقدمات اليقينية وغيرها ظاهر من خلال تمييزه بين القياس والبرهان.

وتقسيم القياس من حيث المادة والصورة يعيدنا إلى تصور أرسطو للطبيعة، إذ يقول «فإذا كانت الطبيعة ضربين: أحدهما بمعنى الهيولى، والآخر بمعنى الخلقة، وكانت الغاية إنما هي الخلقة، وكانت سائر البقية إنما تكون من أجل الغاية، وجب أن تكون الخلقة هي السبب "الذي مـــن

---

[1] «الحد الأوسط إن كان محمولاً في مقدمة، وموضوعاً في الأخرى، سمي ذلك الاقتران شكلاً أولاً. وإن كان محمولاً فيهما يسمى شكلاً ثانياً وإن كان موضوعاً فيهما يسمى شكلاً ثالثاً» ابن سينا، **النجاة**، ص٤٤.

[2] «تشترك الأشكال كلها في أنه لا قياس من جزئيتين، وتشترك – ما خلا الكائنة عن الممكنات – في أنه لا قياس عـــن ســـالبتين، ولا عـــن صغرى سالبة كبراها جزئية، والنتيجة تتبع أخس المقدمتين في الكم، أعني الكلية والجزئية. وفي الكيف، أعني الإيجاب والسلب » ابـــن ســـينا، **النجاة**، ص٤٤.

[3] ابن سينا، **الشفاء**، المنطق، ج٢، القياس، ص٦.

أجله"»[1] فالموجود بحسب أرسطو مكوّن من مادة وصورة، والصورة هي الغاية، إذ هي ما تمنح الشيء وجوده الفعلي وتميزه، وهذا ما أشار إليه في مقالة الدال من ما بعد الطبيعة التي يشرح فيها العلل الأربع للوجود والتي ترتد بدورها إلى العلة المادية والعلة الصورية[2]، وتكون العلة الغائية هي الناظم والموجه للوجود نحو المحرك الذي لا يتحرك. ولما كانت الصورة هي ما تمنح الشيء ماهيته في الوجود «الذي بذاته يقال على أنواع كثيرة... فالذي يقال بذاته الأول هو الذي يقال بالصورة»[3]، فالشيء في ذاته يقال على الصورة، ويقول بعد ذلك «الذي بذاته والعلة متساويان في الأنية»[4] أي في الطبيعة حسب شرح ابن رشد، فما يمنح الشيء وجوده الذاتي المميز هو العلة الصورية، وكذلك فإن ما يمنح للفكر جوهره هو صورته، لذا عد الجانب الصوري هو الجانب الأهم في القياس «لما كانت الصورة عند أرسطو هي الأساس، وهي التي تميز الأشياء وتعطيها سماتها الأساسية، فإن المادة لم يكن لها اعتبار أو لم تكن بالأهمية التي كانت للصورة، ولهذا انتقلت هذه القسمة إلى منطقه، فأصبحت صورة الفكر أو الإطار أو الشكل هو الذي يهم، أما مادة هذا الإطار فلم تكن لها أهمية كبيرة»[5] مع التأكيد على أن أرسطو لم يهمل الجانب المادي للقياس إلا أن الشراح من بعده وبشكل خاص في الفلسفة الإسلامية والعصور الوسطى الأوربية عملوا على تجريد المنطق من مضمونه المادي والإبقاء على الجانب النسقي الصوري منه بهدف توظيفه لأهداف أخرى كالانطلاق من مقدمات دينية مُسلم بها والحصول على نتائج عُدّت يقينية لاستنادها إلى نسق يتصف بالدقة والصرامة.

والعلل الأربع التي ذكرها أرسطو ترتد إليها جميع أنواع العلل، والعلة الغائية هي التي تحكم ترابط هذه العلل ووجهتها بدءاً من المادة وصولاً للصورة عبر الفاعل في توجهه وغايته، فالعلة الغائية حسب أرسطو هي "تمام الشيء" «وأيضاً تقال [أي العلة] بنوع آخر كالتمام، وهذا هو الذي يكون الشيء من أجله»[6]. ولما كانت الموجودات تتجه نحو المحرك الذي لا يتحرك

[1] أرسطو، **الطبيعة**، ج١، ص١٥١.
[2] ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، ج٢، ص٤٨١.
[3] **المرجع ذاته**، ج٢، ص٦٣١.
[4] **المرجع ذاته**، ج٢، ص٦٣١.
[5] إمام، إمام عبدالفتاح، **محاضرات في المنطق**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٢، ص٢١.
[6] ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، ج٢، ص٤٨٢.

وتطلبه، فإن المطلوب في الفكر هو النتيجة وما يوجه نحو النتيجة هو العلة الرابطة بين المقدمات أي الحد الأوسط الذي يوجه المادة والصورة نحو المطلوب، فهو كالناظم لعملية القياس «وأجزاء الكل ومقدمات النتيجة هي كالعلل التي من شيء، وبعض هذه مثل الموضوع، وبعضها مثل الأجزاء وبعضها مثل الذي يدل على ما كينونة الشيء مثل الكل والتركيب والصورة»[1] ويوضح ابن رشد ذلك بقوله «والعلل التي هي مثل أجزاء الشيء للشيء، ومثل كون المقدمات عللاً للنتائج»[2]. وبذلك يتبدى واضحاً انعكاس آراء أرسطو الميتافيزيقية في مبحث الاستدلال من خلال مبحث العلل التي تشكل ماهية الوجود وتشكل ماهية القياس من حيث مادة القياس وصورته والحد الأوسط الذي يمثل علة الربط بين المقدمات للوصول إلى الغاية أي النتيجة.

إضافة لذلك لا بد من الإشارة إلى أن الجانب الشكلي أو الصوري للقياس يستند على أحد مبادئ الفكر وهو "مبدأ عدم التناقض" أي بين المقدمات والنتائج التي تلزم عنها، فالنتائج تلزم لزوماً ضرورياً عن المقدمات.

ولن نعرض هنا لتفاصيل مباحث القياس والبرهان، وإنما سنعرض لها من خلال مناقشة آراء السهروردي وابن تيمية في مباحث القياس المنطقي حسب الحاجة.

---

[1] المرجع ذاته، ج٢، ص٤٨٧.

[2] المرجع ذاته، ج٢، ص٤٨٧.

القياس عند السهروردي

ما قام به السهروردي في مبحث القضايا من رد الأشكال المختلفة للقضايا إلى القضية البتاتة وهي الكلية الموجبة الضرورية، أثّر بشكل مباشر في مبحث القياس. وهذا ما سيتضح عند دراسة أشكال القياس.

في تناول السهروردي لمبحث القياس نجد أنه لا يبدأ بوضع تعريف محدد للقياس وإنما يبدأ من شروطه، فيقول «القياس لا يكون أقل من قضيتين... ولا قياس واحد من أكثر من مقدمتين»[1] وهو هنا يأخذ بأحد الشروط التي التزم بها المشاؤون، وهو أن يكون القياس مؤلف من مقدمتين فقط لينتج عنهما نتيجة، ثم لا يختلف بعد ذلك تحديده لأقسام القياس، وأسمائها، وأنواع الأقيسة عما وجد من قبل لدى المشائين «القضية إذا صارت جزء القياس تسمى مقدمة، ولا بد من اشتراك مقدمتي الاقتراني في شيء يسمى الحد الأوسط. وكل واحد من موضوع المقدمة ومحمولها يسمى حداً، والشركة لا بد وأن تقع في محمول أحدهما وموضوع الأخرى أو موضوعهما أو محمولهما، وغير الأوسط من الحدين يسمى طرفاً، والنتيجة تحصل من الطرفين وينحذف الأوسط»[2] وجميع ما ذكر من الحد الأوسط وحدي القضية وموقع الحد الأوسط في المقدمتين هو مما لا يختلف بشيء عن التحديد المشائي كما ذكر.

ويشير إلى أمر متعارف عليه عند المشائين وهو أن الشكل الرابع من أشكال القياس هو السياق البعيد، والشكل الأول هو الأتم «إذا كان المتكرر – أعني الأوسط – موضوع المقدمة الأولى ومحمول الثانية، فهو السياق البعيد الذي لا يتفطن لقياسيته من نفسه، فحذف. والتام من الاقترانيات ما يكون الأوسط محمول الأولى فيه وموضوع الثانية، وهو السياق الأتم»[3].

ونلاحظ هنا أن ما قام به من اعتبار الشكل الأول من أشكال القياس هو الشكل الأكمل والأتم، مشابه لما قام به من قبل في القضايا عند اعتباره القضية البتاتة هي القضية الأكمل والأتم، فالقياس المؤلف من القضايا البتاتة والذي تكون نتيجته قضية بتاتة هو السياق الأتم.

---

[1] السهروردي، **حكمة الإشراق**، ص٣٣.

[2] المصدر ذاته، ص٣٤.

[3] المصدر ذاته، ص٣٤.

أ. أشكال الأقيسة

الشكل الأول: يطلق عليه اسم "السياق الأتم"، وهو أن يكون الحد الأوسط محمولاً في الكبرى موضوعاً في الصغرى: «السياق الأتم ضرب واحد وهو : كل ج ب بتّة، وكل ب أ بتّة، فينتج كل ج ب بتّة»[1] ثم يخصص الضرب الأول من الشكل الأول باسم "السياق الأتم" وذلك لأنه يتألف من كلية موجبة "بتّة" وكلية موجبة "بتّة" فنبدأ من قضيتين بتاتتين ونحصل على قضية بتاتة، وكذلك لأن جميع الأضرب الأخرى في جميع الأشكال ستُرد إليه باعتباره الضرب الأكمل والأتم.

وأما إذا كان في إحدى المقدمتين جزء أو سلب أو جهة غير الضرورة فترد كما ذكر في القضايا إلى القضية البتاتة، ومن خلال هذه العمليات لا يبقى إلا القضايا البتاتة «إذا كانت المقدمة جزئية، فنجعلها مستغرقة كما سبق... وإن كان ثم سلب، فليجعل جزءاً كما مضى... ثم لما كان الطرف الأخير يتعدى إلى الطرف الأول بتوسط الأوسط، فالجهات في القضية الضرورية البتاتة تجعل جزء المحمول في المقدمتين أو في أحدهما، فتتعدى إلى الأصغر...»[2] حتى لا يبقى إلا القضايا البتاتة، وعلى ذلك برأي السهروردي «لا يحتاج إلى تكثير ضروب وحذف بعض واعتبار بعض»[3] ولا حاجة - برأي السهروردي - للتطويل في عرض القضايا المختلطة إذ إن هذا الضابط الإشراقي كافٍ، فالشكل الأول من أشكال القياس هو الكامل – لأنه ينتج جميع أنواع القضايا - والضرب الأول منه هو الضرب الأتم.

إن القضية الكلية الموجبة لا تَنتُج إلا في الشكل الأول من القياس الأرسطي، وهذا مصدر أهميته لدى السهروردي إذ إن هذا الشكل ينتج بشكل طبيعي قضية بتاتة، بينما في الأشكال الأخرى نحصل على القضايا البتاتة عن طريق الرد كما سنرى، وأهمية هذا الضرب المنتج للقضايا الكلية الموجبة لا تنكر حتى في البحث العلمي «هو الشكل الوحيد من أشكال القياس الذي يمكن فيه إقامة البرهان على نتيجة موجبة كلية، وذلك مما يجعله بالغ الأهمية بالنسبة لسائر

---

[1] المصدر ذاته، ص٣٥.

[2] المصدر ذاته، ص٣٥.

[3] المصدر ذاته، ص٣٥.

الأشكال، لأن القوانين العلمية إن هي إلا قضايا موجبة كلية، فإذا كان الشكل الأول هو وحده الذي ينتهي بنا إلى هذه النتيجة الموجبة الكلية، كان ذا أهمية خاصة في البحث العلمي»[1]، ونحن هنا لا نهدف للإشارة إلى أهميته في البحث العلمي، أو أهميته على وجه العموم، وإنما نحدد موقعه في مشروع السهروردي، إذ هو الشكل الوحيد الممكن من خلاله إقامة البرهان على نتيجة موجبة كلية، أي إنه الوحيد الموصل إلى النتيجة التي يريدها السهروردي بشكل طبيعي، إنه ما يبرهن على الكلي الضروري الموجب. وهذا ما يوضحه الشارح بقوله «هذا الضرب هو أفضل الضروب وهو السياق الأتم، والضرب الأكمل لإنتاجه الموجبة الكلية، و لم يذكر الشيخ غيره من الضروب لاستغنائه به عن غيره، فإن القضايا كلها راجعة عنده إلى الموجبة الكلية المحيطة الضرورية، وهذا الضرب نتيجتها فلا حاجة إلى باقي الضروب المنتجة للجزئية الموجبة والسالبتين»[2].

فالسهروردي ذكر الضرب الأول وقال إنه لا حاجة لتكثير ضروب، إذ هدفه هو الوصول إلى البتاتة، وعندما وصل إليها عن طريق الضرب الأول من الشكل الأول استغنى عن ذكر باقي الضروب، ولذا فإن ما سيفعله في الشكلين الثاني والثالث هو محاولة الوصول إلى قضية بتاتة "كلية موجبة ضرورية"، وهذه القضية بالسياق الطبيعي لا تنتج إلا في الشكل الأول، ولذا فإن جهده في الشكلين الآخرين سيكون أكبر للوصول إلى هدفه.

وما فعله السهروردي في الشكل الأول، سيكرره في الشكلين الآخرين، إذ هما حسب تعبيره «ذنابتان لهذا السياق»[3]. ورغم كونهما تابعان للسياق الأول إلا أنه سيبحثهما من خلال رأيه في القضايا.

الشكل الثاني: الشيء ذاته يفعله السهروردي في الشكل الثاني، أي يرد القضايا جميعها إلى البتاتة «ما يكون في المقدمتين من جهات أو سلوب فتجعل جزءاً للمحمول»[4]. ويقول

---

[1] محمود، **المنطق الوضعي**، ص٢٩٨.

[2] الشهرزوري، **شرح حكمة الإشراق**، ص١٠٥.

[3] السهروردي، **حكمة الإشراق**، ص٣٦.

[4] **المصدر ذاته**، ص٣٦.

أيضاً: «إن كان في هذا السياق جزئية، فلتجعل كلية كما سبق»[1]، وعملية الرد هذه تؤكد أنه يسعى للوصول إلى قضايا بتاتة وذلك من خلال عملية رد القضايا في المقدمات إلى قضايا بتاتة فلا تكون النتيجة إلا بتاتة. يقول السهروردي: «إذا كانت القضيتان محيطتان مختلفتا الموضوع يستحيل إثبات محمول أحدهما على الأخرى من جميع الوجوه أو من وجه واحد، فنعلم يقيناً أنه لو كان أحدهما مما يتصور أن يدخل تحت الآخر ما استحال عليه محموله. فيمتنع إذن أن يوصف أحدهما بالآخر أيهما جعل موضوعاً في النتيجة، وأيهما حمل هيهنا. فالنتيجة ضرورية بتاتة لامتناع حمل محمولها أو وجوب السلب فيها»[2]. ويضرب على ذلك مثلاً:

كل إنسان بالضرورة ممكن الكتابة

كل حجر بالضرورة ممتنع الكتابة

النتيجة كل إنسان بالضرورة ممتنع الحجرية

ولكن في هذا القياس نجد أن المحمول غير مشترك إذ هو في المقدمة الأولى "ممكن الكتابة" وفي المقدمة الثانية "ممتنع الحجرية" والسهروردي منتبه لهذا الاختلاف وإنما يقبله فيقول «وحينئذ لا يشترط اتحاد المحمول أيضاً من جميع الوجوه في هذا السياق خاصة»[3]. وهناك أيضاً شرط آخر من شروط الشكل الثاني عند المشائين لم يتوفر هنا، وهو اختلاف المقدمتين بالكيف إذ إن الحد الأوسط هنا محمول في المقدمتين فيجب أن تكون إحدى المقدمتين سالبة حتى يستغرق الحد الأوسط "القضايا السالبة تستغرق محمولها"، ولا يمكن للأخرى أن تكون سالبة لأنه لا إنتاج من سالبتين، وعلى ذلك فيجب أن يختلفا بالكيف، وهذا الشرط غير موجود في المثال الذي قدمه السهروردي، ولذا يقول القطب الشيرازي «في هذا الشكل لا يشترط اختلاف مقدمتيه في الكيف عند الإشراقيين، بخلافهما عند المشائين»[4].

وهكذا نجد اختلافاً في هذا الشكل عما قرره المشاؤون من وجوب اشتراك المقدمتين بالمحمول ذاته من جميع الجهات، غير أن السهروردي لم يلتزم بذلك، ويجد لذلك مبرراً من

---

[1] المصدر ذاته، ص٣٧.

[2] المصدر ذاته، ص٣٦.

[3] المصدر ذاته، ص٣٦.

[4] النشار، المنطق الصوري منذ أرسطو وتطوره المعاصر، ص٣٦٩.

خلال شرح هذا الشكل عبر الشكل الأول فيقول «ومخرجه من السياق الأول، أن هذين القولين قضيتان استحال على موضوع أحدهما ما أمكن على موضوع الأخرى، وكل قضيتين استحال على موضوع أحدهما ما أمكن على موضوع الأخرى، فموضوعاهما بالضرورة متباينان، ينتج أن هذين القولين قضيتان موضوعاهما بالضرورة متباينان»[1]. وتبرير الشكل الثاني عبر الشكل الأول سيتكرر في الشكل الثالث كما سيأتي.

الشكل الثالث: يعرفه السهروردي بقوله: «إذا وجدنا شيئاً واحداً معيناً وصف بمحمولين، علمنا أن شيئاً من أحد المحمولين موصوف بالمحمول الآخر ضرورة، مثل "أن يكون زيد حيواناً وزيد إنساناً" علمنا أن شيئاً من الحيوان إنسان، بل وشيء من الإنسان حيوان، على أي طريق كان»[2] فالحد الأوسط هنا موضوع في المقدمتين، والنتيجة جزئية حتماً، ولا يختلف شيء من تحديده لهذا الشكل عما جاء به المشاؤون. غير أنا نجد السهروردي أقر هنا بالقضايا الجزئية كنتيجة لهذا القياس فيقول: «إن كان إحدى المقدمتين مستغرقة والأخرى غير مستغرقة بعد الشركة في الموضوع، يجوز، فإن البعض داخل في الكل، فيتيقن كون شيء واحد موصوفاً بالمحمولين، ويلزم اتصاف شيء من أحد المحمولين بالآخر، ولا يلزم اتصاف كل واحد من المحمولين بالآخر في هذا السياق، فإن المحمولين أو أحدهما ربما يكون أعم من الموضوع الذي هو الأوسط والطرف الآخر، فلا يلزم اتصاف أحدهما بالآخر، بل شيء من أحدهما هو الآخر»[3] ، أما السلوب والجهات فيعمل السهروردي على ردها إلى الإيجاب والضرورة عن طريق جعلها أجزاء المحمولات «وإذا جعلنا الجهات والسلوب أجزاء المحمول في المقدمتين، حصل الاستغناء عن ضروب كثيرة ومختلطات»[4]. أما تبريره لإبقاء الجزئيات فيستند فيه إلى رد هذا الشكل إلى الشكل الأول فيقول «ومخرجه من الشكل الأول هو أن هذين القولين قضيتان فيهما شيء ما وصف بكلي المحمولين، وكل قضيتين فيهما شيء ما وصف بكلي المحمولين، فبعض موصوفات أحد المحمولين يوصف بالآخر»[5].

---

[1] السهروردي، **حكمة الإشراق**، ص٣٧.

[2] المصدر ذاته، ص٣٧.

[3] المصدر ذاته، ص٣٨.

[4] المصدر ذاته، ص٣٩.

[5] المصدر ذاته، ص٣٩.

وتبرير الشكلين الثاني والثالث بردهما إلى الأول مما قام به أرسطو ذاته في التحليلات الأولى عند شرحه لهذين الشكلين[1]. ففكرة أن الشكل الأول هو أكمل وأتم الأشكال وأن باقي الأشكال تشتق منه وجدت منذ أرسطو وتابعه المشاؤون في ذلك، وقد أورد ابن تيمية في كتابه "الرد على المنطقيين" نصاً للنوبختي (ت بعد ٣٠٠هـ) يقول فيه: «سائر الأشكال إنما تنتج بالرد إلى الشكل الأول، إما بقياس الخلف الذي يتضمن إثبات الشيء بإبطال نقيضه، وإما بواسطة حكم نقيض القضية، أو عكسها المستوي، أو عكس نقيضها، فبيان الأشكال ونتاجها فيه كلفة ومشقة مع أنه لا حاجة إليها، فإن الشكل الأول يمكن أن يستعمل فيه جميع المواد الثبوتية والسلبية الكلية والجزئية»[2]، وعمليات رد الأشكال إلى الأول مما ورد مراراً في منطق أرسطو[3]، وهي ممكنة عن طريق تحوير المقدمات في الشكلين الثاني والثالث – والرابع عند من يقره – بحيث يصبح الحد الأوسط موضوعاً في المقدمة الكبرى ومحمولاً في الصغرى، فمثلاً لتحويل قياس من الشكل الثاني "الحد الأوسط موضوع في المقدمتين" إلى قياس من الشكل الأول، نبقي المقدمة الكبرى كما هي، ونعكس القضية الصغرى ليصبح موضوعها محمولاً، وما قام به السهروردي من عمليات الرد جعل من الممكن الإنتاج من جزئيتين أو من سالبتين، وعمليات الرد هذه كانت موضع خلاف من قبل المناطقة الغربيين[4].

ب. القضايا الشرطية وقياس الخلف

يذكر السهروردي أننا قد نؤلف من الشرطيات قضايا اقترانية مثل قولنا:

كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود

و كلما كان النهار موجوداً فالكواكب خفية

ينتج كلما كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية

[1] ارسطو، **منطق أرسطو**، ج١، ص ١٥٣، ص ١٥٨.

[2] ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ج٢، ص٨٦.

[3] أرسطو، **منطق أرسطو**، ج١، التحليلات الأولى، ص١٦٢ "رد الأقيسة". وأيضاً ص٢٠٤ "الرد إلى الشكل الأول". وأيضاً ص٢٤١ "رد الأقيسة من شكل إلى آخر".

[4] محمود، **المنطق الوضعي**، ص٣٠٢ وما بعد بعنوان "رد القياس". وأيضاً النشار، **المنطق الصوري منذ أرسطو وتطوره المعاصر**، ص٣٧٢.

ولا يضيف شيئاً في هذا الباب وإنما يقول «الشرايط والحدود حالها كما سبق»[1] وإنما ذكرناها هنا التزاماً بعرض صورة كاملة للمنطق عند السهروردي.

أما قياس الخلف فيعرفه الشيخ بقوله: «القياس الذي يتبين فيه حقية المطلوب بإبطال نقيضه»[2] أي يبرهن فيه على المطلوب عن طريق إبطال نقيضه أو كما يحدده الشهرزوري «الاستدلال بامتناع أحد النقيضين على حقية النقيض الثاني»[3] ويتركب من قياسين، قياس اقتراني وقياس استثنائي فإذا أردنا أن نثبت أن لا شيء من الإنسان جماد، فنثبت ذلك عن طريق إبطال نقيضها وهو أن بعض الإنسان جماد. وذلك عن طريق قياس شرطي وهو أنه إذا كان بعض الإنسان جماداً لم يكن كل الإنسان حيواناً، لأنه لا شيء من الجماد بحيوان، وينتج ليس كل إنسان حيواناً، ويلزم أن يكون بعض الإنسان جماد. أي إذا كذب لا شيء من أ ب يصدق بعض أ ب وإذا أردنا أن نثبت أن لا شيء من أ ب ، نثبت ذلك عن طريق فرض أن بعض أ ب ، وإذا كان بعض أ ب وكان هذا باطلاً فمقدمته باطله وهي أن بعض الإنسان جماد ونقيضها صحيح وهو المطلوب أي "لا شيء من الإنسان جماد"، أي أثبتنا صدق هذه القضية عن طريق إثبات بطلان نقيضها أو لازم نقيضها.

ما ذكرناه الآن توضيح لفكرة برهان الخلف كما عرضها السهروردي وشارحه، ولا جديد فيها، فهو من الأقيسة المعروفة عند المشائين، ولكنا عرضنا لها، لنتابع محاولة السهروردي تطبيق عمليات الرد عليها، إذ يقول بعد ذلك «وإن شئت جعلت هذه محيطة كما سبق بأن تجعل نقيض المطلوب – الذي هو تالي الشرطية – محيطاً، ثم يستثنى نقيض التالي، لينتج نقيض المقدم... وفي الخلف يتبين أن النتيجة المحالة ما لزمت من المقدمة الصادقة، ولا من الترتيب، فتعين أن تكون لنقيض المطلوب»[4] أي من خلال مثالنا السابق نجعل نقيض المطلوب وهو "بعض الإنسان حجر" قضية محيطة، عن طريق إعطاء هذا البعض اسماً خاصاً فيصير كلياً،

[1] السهروردي، **حكمة الإشراق**، ص٣٩.

[2] **المصدر ذاته**، ص٤٠.

[3] الشهرزوري، **شرح حكمة الإشراق**، ص١١٨.

[4] السهروردي، **حكمة الإشراق**، ص٤٠.

ونقيض المطلوب بجعله تالي إلشرطية أي "ليس كل إنسان حيواناً"، وإذا كانت النتيجة محالة فيعلم أنها لم تنتج عن المقدمة الصادقة، ولا من الترتيب، فتكون نتيجة نقيض المطلوب.

ج. مواد الأقيسة البرهانية

يشير السهروردي بداية إلي أن العلوم اليقينية لا يستعمل فيها إلا البرهان المستند إلى مقدمات يقينية «العلوم الحقيقية لا يستعمل فيها إلا البرهان: وهو قياس مؤلف من مقدمات يقينية»[1]. والمقدمات اليقينية برأيه إما أن تكون "أوّلية" وهي ما تصديقه لا يتوقف على غير تصور حدوده، ولا يتأتى لأحد إنكاره كالحكم بأن الكل أعظم من الجزء، والأشياء المساوية لشيء واحد بعينه متساوية. ومن المقدمات اليقينية برأيه أن تكون تلك المقدمات "مشاهدة" بالقوى الظاهرة أو الباطنة كالمحسوسات وغيرها، ولكنه هنا يأخذ بالرأي المعروف عند المشائين من أن المشاهدات الظاهرة والباطنة ليست حجة على غيره ما لم يكن له الشعور ذاته «ومشاهداتك ليست بحجة على غيرك ما لم يكن له ذلك المشعر والشعور»[2]. ومن المقدمات اليقينية برأي السهروردي أن تكون "حدسية" والسهروردي في تحديده للحدس يأخذ المعنى المشائي المتعارف عليه فيقول: «الحدسيات على قاعدة الإشراق لها أصناف: أولها المجربات وهي مشاهدات متكررة مفيدة بالتكرار يقيناً تأمن النفس فيه عن الاتفاق كحكمك بأن الضرب بالخشب مؤلم»[3]. ولا يفوت السهروردي التأكيد على تميز هذه المجربات عن الاستقراء، فالاستقراء حكم على كلي بما وجد في جزئياته، ولا مشاهدة للكلي في ذاته، غير أن الاستقراء إن كان تاماً فإنه يفيد اليقين.

ومن الحدسيات لدى السهروردي "المتواترات" وهي «قضايا يحكم بها الإنسان لكثرة الشهادات يقيناً، ويكون الشيء ممكناً في نفسه وتأمن النفس عن التواطؤ، واليقين هو القاضي بوفور الشهادات»[4]. ويؤكد السهروردي مرة أخرى على أن الحدسيات ليست حجة على من

---

[1] المصدر ذاته، ص٤٠.

[2] المصدر ذاته، ص٤١.

[3] المصدر ذاته، ص٤١.

[4] المصدر ذاته، ص٤١.

لم يحصل له ذلك[1]. ويذكر السهروردي أن من المقدمات "المشهورات" ما هو حق وما هو باطل[2].

أما طرق الاستدلال الأخرى كقياس التمثيل والذي يحدده السهروردي بقوله «ما يدعى فيه شمول حكم لأمرين بناء على شمول معنى واحد لهما»[3]، ويعني بذلك "القياس الفقهي"[4] وهو برأيه غير مفيد لليقين، لاحتمال أن يكون مناط الحكم وصف غفلوا عنه ويذكر العديد من الاعتراضات التي وجهت للقياس الفقهي والتي تحفل بها كتب أصول الفقه والكلام من كون الحكم مخصوص بالأصل ولا يتعدى، أو أنه لمجموع الأوصاف لا لعلة واحدة، أو كون العلة المحددة عن طريق السبر والتقسيم قابلة للانقسام، والحكم ملازم لأحدهما فقط، أو غفلتهم عن وصف هو مناط الحكم[5]... ويضيف الشارح «هذا استقراء ناقص فيجوز أن يكون حال ما لم يستقرأ يخالف حال ما استقرئ»[6] والكثير من الانتقادات التي ذكرها قد طرحت للنقاش من قبل الأصوليين أنفسهم، وتجادلوا فيها ورد بعضهم على بعض. وكون قياس التمثيل يفيد الظن لا اليقين، فهذا الرأي قد أخذ به الكثير من الفقهاء على اعتبار أن اليقين يستند إلى النص القطعي، أما القياس فهو اجتهاد، وإن كنا سنرى بعد قليل أن ابن تيمية سيرفض هذا الرأي ويؤكد أن القياس الفقهي والقياس المنطقي لا يختلفان من حيث إفادة اليقين أو الظن وإنما مناط الحكم في المادة المستخدمة في كل منهما.

د. المغالطات

معظمها مما هو معروف في كتب المشائين وحذروا من الغلط فيها، وليست نقداً لشيء من المنطق وإنما هي تنبيه على مواقع الخطأ، إن من حيث الصورة أو المادة، ولكنه يذكر أن من

---

[1] المصدر ذاته، ص٤٢.

[2] المصدر ذاته، ص٤٢.

[3] المصدر ذاته، ص٤٢.

[4] يشرح الشهرزوري قياس التمثيل كما ورد عند الفقهاء، ويقول إن الفقهاء يسمونه قياساً، وحدوده أربعة : الأصل والفرع والعلة والحكم، ويذكر أن إثبات العلة بطريقين : الطرد والعكس باصطلاح قدماء الجدليين، والدوران عند متأخريهم، أو بطريق السبر والتقسيم. الشهرزوري، **شرح حكمة الإشراق**، ص١٢٧.

[5] السهروردي، **حكمة الإشراق**، ص ٤٣-٤٤.

[6] الشهرزوري، **شرح حكمة الإشراق**، ص١٢٨.

موارد الخطأ كثرة السلوب والجهات، وهو تأكيد لما كان قد سعى لبيانه في مبحث القضايا من أن ردها إلى البتاتة يقي من الكثير من الأخطاء الناتجة عن عدم إدراك دور السلب ومكانه من الرابطة والشيء ذاته فيما يتعلق بالجهات «قد يقع الغلط بسبب تقدم السلوب وتأخرها وتكثرها، وكذا الجهات»[1] ويضرب عدة أمثلة على هذه الأخطاء كقوله: «ليس قولنا "لا يلزم أن يكون" كقولنا "يلزم أن لا يكون"»[2] ولذا نجده يعود لتأكيد فكرته الأساسية بقوله «وإذا جعلتَ السلوب - على ما قلنا — أجزاء، ولا يستعمل الزايد، وعدلت إلى اللفظ الإيجابي، بحسب طاقتك، لئلا يتكثر السلوب والتراكيب اللفظية، أمنت من هذا الغلط، والسلوب مغلطة جداً»[3].

هذه أهم الجوانب المتعلقة بالمنطق كما تناولها السهروردي في نقاشه لها، وقد حاولنا أن نركز على الجانب النقدي دون الجانب الذي اتفق فيه مع المشائين، وإن كنا ذكرنا الكثير من آرائه التي وافقت آراء المشائين فذلك بهدف توضيح فكره المنطقي بشكل متكامل.

والجانب المنطقي يمثل القسم الأول من كتاب "حكمة الإشراق" وأما القسم الثاني فيتعلق بالأنوار ومباحثها، إلا أن السهروردي قبل الانتقال من الجانب المنطقي إلى الجانب الإشراقي يناقش بعض المسائل التي يطلق عليها اسم "نكت إشراقية" وهي مسائل يتعلق معظمها بمباحث عقدية وكلامية ذات ارتباط بالمنطق والميتافيزيقا كتقسيم الموجود خارج الذهن إلى جوهر وعرض، وانقسام الشيء إلى واجب وممكن، والعلة والمعلول... وغيرها من المسائل التي ناقشها في رسائل أخرى له كـ"رسالة في اعتقاد الحكماء" والآراء الواردة فيها ذات طابع مشائي. ولا تخلو هذه الأبحاث من جوانب منطقية كآرائه في بطلان التسلسل، وأن كل سلسلة يجب فيها نهاية ليصل إلى نتيجة وهي «تناهي الأبعاد بأسرها والعلل والمعلولات وغيرهما»[4] وهذا الرأي قد يكون ممهداً لمبحث الأنوار القائم على فكرة صدور كل الموجودات عن نور الأنوار، فالجميع يتناهى إليه من الطرف الآخر للموجودات المتكثرة. وبعد ذلك ينتقد مبحث الطبيعيات

---

[1] السهروردي، **حكمة الإشراق**، ص٤٧.

[2] المصدر ذاته، ص٤٧.

[3] المصدر ذاته، ص٤٧

[4] المصدر ذاته، ص٦٤.

الأرسطية القائمة على فكرة الهيولى والصورة تمهيداً لطرح رأيه في الوجود والمعرفة عن طريق الإشراق.

والملاحظ بشكل عام فيما قدمه السهروردي في باب القياس أنه لم يأت فيه بجديد وإن تغيرت بعض مباحثه نتيجة التغييرات التي قام بها في مبحث القضايا، فظهر مبحث القياس لديه كاستمرار آلي لمبحث القضايا، وهو يتعامل مع نتائج آرائه في القضايا بشكل منطقي بحت، و لم يظهر أثر للإشراق في هذا المبحث إلا إذا اعتبرت عمليات رد أشكال القياس إلى الشكل الأول هي استمرار لفكرة رد القضايا أي عودة إلى المصدر الأول الذي صدر عنه كل شيء. فهدفه من عرض أشكال القياس وما قام به من إصلاحات – بحسب رأيه – تمنح أشكال القياس القدرة على إنتاج قضايا كلية موجبة ضرورية، فحتى عن طريق القياس حاول الانتقال نحو الكلي الموجب الضروري ،و لو بدأ من جزئي أو سالب أو ممكن أو غير ذلك مما يشوبه النقص في درجة الوجود، ولكنه يملك إمكانية الترقي نحو الكلي الموجب الضروري.

لقد ظهرت هذه الفكرة واضحة في مبحث القضايا، وتوضحت في القياس بشكل أكبر من خلال محاولته الوصول إلى القضايا البتاتة، ولذا وجدنا أنه في الشكل الأول لم يعرض لباقي الضروب الناتجة عن هذا الشكل، وإنما اكتفى بالضرب الأول المنتج للكلية الموجبة الضرورية، مع الإشارة إلى أن باقي الضروب يمكن لها أن تصل إلى البتاتة، ولكنها بحاجة إلى تهيئة وإعداد قبل ذلك، أي محاولة تجاوز النقص الذاتي فيها من حيث الكيف أو الكم أو الجهة.

إن فهم غاية السهروردي من المنطق قد تبرر قلة اهتمامه بمبحث القياس، إذ إن غايته هي الانتقال من المحسوس إلى المعقول، ومن الواقع إلى المجرد، و لم يكن القياس المنطقي ليلعب دوراً في هذا الانتقال، بل إن قياس التمثيل، أي قياس الغائب على الشاهد ربما كان يساعد السهروردي بشكل أكبر لولا إصراره على التزام المنطق الأرسطي وعدم قدرته على الخروج عنه. لذا نجد أنه كان منطقياً في هذا المبحث إلى أقصى حد. وبحث القياس لدى السهروردي يدل أكثر ما يدل على عدم قدرته على الخروج عن النسق المشائي في تفاصيله، وهذا أمر مستغرب إن أُخذ المنطق كتمهيد للإشراق فقط، ولكن قد نجد له مبرراً في عرضه للمباحث المنطقية المشائية، حتى تلك التي لم تكن لتلعب دوراً في التمهيد للمرحلة التالية من المعرفة، إن

هذا التبرير قد نجده في مفهوم الحكيم الإلهي المتوغل في التأله والبحث[1]، والذي يمثل خليفة الله في الأرض. حيث يعده السهروردي أعلى درجه من الحكيم الإلهي المتوغل في التأله الضعيف في البحث، فالجانب البحثي جانب هام في طالب الإشراق، وكتاب "حكمة الإشراق" كما قال السهروردي «لطالب التأله والبحث»[2]. فكأن إعداد الحكيم يبدأ من المعرفة البحثية بشكلها المفصل وهذا ما ذكره السهروردي بشكل واضح في كتابه"المشارع والمطارحات" فهو كتاب ذو طابع مشائي، ومع ذلك يؤكد السهروردي أنه يجب أن يقرأ مع كتاب التلويحات – وهو ذو طابع مشائي أيضاً – قبل الشروع في كتاب "حكمة الإشراق" «ومن لم يتمهر في العلوم البحثية، فلا سبيل له إلى كتابي الموسوم بحكمة الإشراق»[3] وما النقد الذي كان يوجه للمباحث المنطقية خلال هذا العرض، إلا تميئة وإصلاحاً لجوانب من المنطق قد تنافي نتائجه ما يسعى إليه السهروردي، أي لم يكن المنطق لدى السهروردي أداة معرفة واكتشاف بل كان وسيلة تبرير وتسويغ، لقد أراد الوصول إلى نتيجة هي في حقيقتها رأي مسبق، إنه أقرب ما يكون إلى ما يعرف بـ"منطق العاطفة" والذي هو برأي بعض الباحثين الطريق الشائع لدى اللاهوتيين والكثير من الفلاسفة «يتظاهرون بأنهم اكتشفوا رأيهم عن طريق النمو التلقائي لجدل بارد، خالص، لا واع البتة، في حين أنهم في الحقيقة يدافعون عن دعوى مسبقة، عن إيحاء، وفي أكثر الأحايين عن أمنية قلبية، مجردة وخاضعة لفحص دقيق، دفاعاً مؤيداً بحجج لاقوا عناءً ومشقة في البحث عنها»[4]. فهو حكم وجداني مسبق وإن جهد المفكر لإظهاره كنتيجة لمحاكمة عقلية حيادية. وحتى لو بدا الاستدلال منطقياً راسخاً خالياً من الثغرات إلا أن «حالة من أحوال النفس تفوق العقل هي التي تمسك بزمام المبادرة، وهي التي تتولى القيادة العليا، والذي يبدو في الظاهر برهاناً قاطعاً، ليس إلا تسويغاً، فمنطق العقل يظهر وكأنه السيد، وهو الخادم في واقع الأمر»[5] أي إن النتيجة موضوعة قبل المقدمات.

---

[1] المصدر ذاته، ص١٢.

[2] المصدر ذاته، ص١٢.

[3] السهروردي، شهاب الدين، **كتاب المشارع والمطارحات، في مجموع في الحكمة الإلهية**، استانبول، مطبعة المعارف، ١٩٤٥م، ص١٩٤.

[4] الكسم، بديع، **البرهان في الفلسفة**، ترجمة جورج صدقني، دمشق، وزارة الثقافة، ١٩٩١، ص١٧٩. وهذا الرأي لـ ت. ريبو "منطق العواطف".

[5] المرجع ذاته، ص١٨٠.

ينطبق على عمل السهروردي ما قاله الفيلسوف البراجماتي تشارلز بيرس «إننا نتفلسف أولاً ثم نكتشف بعد ذلك المنهج الواجب إتباعه في الفلسفة»[1] والمنطق الأرسطي قد يساعد في هذا الجانب لأنه يستند إلى صحة الاستدلال لا إلى صدق المقدمات والنتائج، إذ النتائج تلزم عن المقدمات حتى لو كانت هذه المقدمات غير صحيحة لذا «فقد يكون لدي مطلوب أريد البرهنة عليه فأبحث له عن مقدمات تثبته، فيكون هو المعطى أولاً، لا المقدمات»[2]. فالقياس أقرب إلى أن يكون عملية برهنه منه عملية استدلال من مقدمات إلى نتائجها. والسهروردي أعلن في بداية كتابه" حكمة الإشراق" أن ما جاء به « لم يحصل لي أولاً بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر، ثم طلبت عليه الحجة»[3] فهو بدأ من نتيجة وصل إليها مسبقاً وكان يسعى للبرهنة عليها عبر تكييف مقدمات ملائمة للوصول إلى هذا الهدف، مما يمكننا من وصفه بأنه منطق غائي يستند إلى مبدأ الغائية الذي يؤثر بشكل مباشر في تحديد نقاط الانطلاق والبدايات.

---

[1] خليل، حامد، **المنطق البراجماتي عند تشارلز بيرس**، دار الينابيع، دمشق، ١٩٩٦، ص١٣.

[2] بدوي، **المنطق الصوري والرياضي**، ص١٦١.

[3] السهروردي، **حكمة الإشراق**، ص١٠.

القياس عند ابن تيمية

يهدف ابن تيمية في نقده للقياس إلى إظهار جانبين: أولاً أن ما ذكـروه مـن البرهـان وشروطه لا يفيد علماً. وثانياً: أنه إن أفاد علماً فليس هو الطريق الوحيد للمعرفة، وابن تيمية في نقد هذين الجانبين يكرر الكثير من الحجج التي ذُكرت سابقا، وتحاشياً للتكـرار سـنورد حججه في نقد مبحث الاستدلال، من غير تكرار أو إعادة لما تم ذكره من قبل، إلا تنويهـاً أو إشارة.

وقد تركز نقده للقياس المنطقي حول النقاط التالية:

أ. نقد ضرورة الحد الأوسط: بهدف كسر الحصر الذي أُقيم على المعرفة بتحديـد اليقين على أساس البرهان المستند إلى الحد الأوسط، أكد ابن تيمية أن المعرفة تختلـف سـبلها وطرقها وأنواعها، ولا تتوقف على حد أوسط ينتقل الإنسان عبره من المعلوم إلى المجهول، بل سبل المعرفة متعددة متنوعة، وقدرات الناس متباينة، فمن الناس من يصل إلى المعرفة عن طريق الحس أو التجربة أو التواتر أو الاستدلال أو النظر... إلخ.

والحد الأوسط إن كان رابطاً ذهنياً، فهو تعليل ذهني لموجود في الخارج، وهذا ما يجعله نسبياً نتيجة استناده على ملكة الفهم والإدراك المختلفة لدى الناس من جهة، ونتيجة اختلاف خبراتهم وتجاربهم ومصادر معرفتهم من جهة ثانية. فابن تيمية لا ينكر الحاجة إلى الحد الأوسط مطلقاً، وإنما يقول باختلاف حاجة الناس إليه، ويؤكد أن النتيجة لا تلزم عن حد أوسـط في قياس استدلالي فقط، وإنما الأساس هو علاقة اللزوم مهما اختلفت وتنوعت أشـكالها. ولـن نكرر هنا ما سبق وأن بيناه في مبحث القضايا فيما يتعلق برأي ابن تيمية بالحد الأوسط.

ب. مادة القياس وصورته: بما أن المنطق يستند إلى صحة الاسـتدلال لا إلى صـدق المقدمات والنتائج، إذ النتائج تلزم عن المقدمات حتى لو كانت هذه المقدمات غـير صـادقة، لذا نجد أن ابن تيمية أقر بصحة الاستدلالات القياسية شريطة التيقن من صدق مواد القيـاس

«أما البرهان فصورته صحيجة وإذا كانت مواده صحيحة فلا ريب أنه يفيد علماً صحيحاً»[1]. فلم يقف ابن تيمية من القياس المنطقي موقف المتعصب الرافض له دون نقاش، وإنما كان موقفه موقف الناقد المميز، من يدرك ما يحتاج إليه وما يمكن أن يخدم فكره، ولذا أقر بأن صورة القياس في ذاتها صحيحة لا لبس فيها، أو بحسب تعبيره صورة القياس لا تُدفع، أو لا يتكلم على صحتها[2]، فلم يرفض القياس كآلية للمعرفة من حيث الشكل، وإنما تكمن المشكلة في مواد القياس، فالقياس يفيد علماً يقينياً بشرط يقينية المقدمات: «صورة القياس إذا كانت مواده معلومة فلا ريب أنه يفيد اليقين»[3]. وهذا النقد صحيح من حيث هو موجه للقياس، إذ القياس قد يكون من مقدمات جدلية[4] ولكن البرهان لا يكون إلا من مقدمات يقينية «يمكن الإنسان أن يقيس من مقدمات صادقة، من غير أن يبرهن، فأما أن يبيّن، فلا سبيل إلا من الضرورية، وذلك أن هذا هو خاصة البرهان»[5] فأقر ابن تيمية بالتمييز الذي وجد منذ أرسطو بين البرهان والقياس ولكن الخلاف بقي حول تحديد هذه المقدمات اليقينية. فإذا كانوا قد اشترطوا في البرهان أن تكون مقدماته يقينية، فما هو اليقين ؟

إن مواد الأقيسة التي عدها المناطقة يقينية تعود حسب ابن سينا إلى «اليقينيات إما الأوليات وما جمع معها، وإما التجريبيات، وإما المتواترات وإما المحسوسات»[6]. ولكن إذا كان من شروط القياس أن تكون إحدى مقدمتيه كلية، فإن جميع ما عدوه مقدمات يقينية ليس بكلي: فالحس لا يدرك أمراً كلياً وجميع قضاياه جزئية، وما يقوم به العقل بعد ذلك من التعميم يستند إلى قياس التمثيل[7]. وأما التجريبيات فهي حسية واقعية فالتجربة تقع على أمور معينة، والمتواترات جزئية محددة فهي علم بالحس عن مسموع أو مرئي، والمسموع شيء معين والمرئي

---

[1] ابن تيمية، **رسالة في ضبط كليات المنطق والخلل فيه، في مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، ج٩، جمع عبدالرحمن بن محمد العاصمي وابنه محمد، ط١، ١٣٩٨هـ، ص٢٦٠.

[2] ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ج٢، ص٤٧.

[3] **المصدر ذاته**، ج٢، ص٤٧.

[4] أرسطو، **منطق أرسطو**، ج١، التحليلات الأولى، ص١٤٠.

[5] **المصدر ذاته**، ج٢، كتاب البرهان، ص٣٤٩.

[6] ابن سينا، **النجاة**، ج١، ص٨٣.

[7] ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ج٢، ص٥٢، ص١٢٣.

شيء معين[1]، أما الوجدانيات الباطنية كإدراك كل إنسان جوعه وعطشه وألمه، فهو إدراك جزئي محدد، ويعلم الإنسان حال غيره، ويصوغ علمه كقضية كلية عن طريق قياس التمثيل[2]، والحدسيات نظير المجربات، إذ يعد البعض التجريبيات تتعلق بأفعال المجربين، والحدسيات ما يدركه الحس وهو خارج عن قدرته كإدراك تغير أشكال القمر[3]، فجميع ما ذكروه يعود إلى إدراك أحداث جزئية معينة وليس فيها كلي مع أن من شروط البرهان أن تكون إحدى مقدمتيه كليه.

وابن تيمية يهدف من نقده للمقدمات اليقينية عند المناطقة إلى أمرين، أولاً: بيان أن حصرهم للمواد اليقينية فيما ذكروه حصر باطل لا دليل عليه. ثانياً: تمييزهم بين أنواع المعرفة وعد بعضها يقينية والبعض الآخر ظني، تمييز تحكمي لا دليل عليه، فإذا كانوا قد عدوا المتواترات والحدسيات يختص بها من علمها فقط، وليست ملزمة لغيره، فإن الحسيات كذلك يختص بها من علمها، ولو اشترك الناس في جنسها دون جزئياتها، فإنهم قد يشتركون في جنس المتواترات والمجربات، فلماذا تعد تلك يقينية وهذه ظنية ؟ وابن تيمية في ذلك كله يصدر عن منهجه السلفي القائم على أن النص من مصادر المعرفة اليقينية، فدفاعه عن التواتر دفاع عن النص وانحياز إلى منهج المحدثين المعتمد على دراسة السند، وبذلك يرد على من قال إن المتواترات ظنية، ويجعل ما تواتر عن الأنبياء من الآيات والبراهين والمعجزات من المقبولات الظنية، فيؤكد أن تواتر خروج النبي ﷺ وغيره من الأنبياء كموسى وعيسى أعظم عند أهل الأرض من تواتر وجود الفلاسفة كلهم فضلاً عما يخبرون به من القضايا الطبيعية والفلكية، فمعظم ما جاء في كتب الطب والهيئة هو نقل آحاد ومن جرب ذلك أفراد «غاية ما يوجد أن يقول بطليموس: "هذا مما رصده فلان" وأن يقول جالينوس: "هذا مما جربته أنا" أو "ذكر لي فلان أنه جربه" أو نحو ذلك من الحكايات التي ملأ بها جالينوس كتابه، وليس في هذه شيء من

---

[1] المصدر ذاته، ج٢، ص ٥٤، ص١٢٤.

[2] المصدر ذاته، ج٢، ص٥٤، ص١٢٥.

[3] المصدر ذاته، ج١، ص١٠٧.

التواتر، وإن قدر أن غيره جرب أيضاً فذاك خبر واحد»[1] هذا حال ما يدعونه من علم في الطب والطبيعة وهو مما يمكن التحقق منه من خلال التجربة فما حال ما يدعونه في فلسفتهم؟

وعلى ذلك لم يبق للمناطقة مما يستندون عليه في قياسهم البرهاني سوى الأوليات التي هي بديهيات العقل مثل "الواحد نصف الاثنين" و"الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية" وهي مقدرات في الذهن ليس لها وجود واقعي في الخارج.

وعلى ذلك فجميع أسس البرهان جزئية واقعية، مستمدة من الحس والواقع والتجربة، وليست أفكاراً مجردة أو بديهيات عقلية. وهذا النقد يتفق مع آراء الكثير من المناطقة المعاصرين كالإنجليزي بوزانكت Bosanquet (ت ١٩٢٣) وغيره من المناطقة «أعلنوا أن بديهيات البرهان الأساسية، أي قوانين الفكر المشهورة ليست بديهيات، وإنما هي مسلمات تستمد من الخبرة والتجربة، فقد أثبتت لنا التجربة أولاً أن هناك حقيقة، ثم صورت لنا التجربة في قوانين الفكر المميزات العامة لهذه الحقيقة، فهذه الحقيقة هي هي، وهذه الحقيقة لا يمكن أن تكون هي ونقيضها في الآن عينه، وهذه الحقيقة إما أن تكون هي أو لا تكون هي، وتنتهي فكرة بوزانكت إلى أن التجربة هي التي قدمت لنا فكرة هذه القوانين، وأن العقل استمدها وصاغها من التجربة كتجربة فحسب»[2] فقوانين الفكر مستمدة من الحس والتجربة والواقع.

إضافة إلى ذلك فإن كل قياس يشمل قضية كلية ففيه مصادرة على المطلوب، والنتيجة متضمنة في المقدمات «حاصل القياس إدراج خاص تحت عام، ومعلوم أن من علم العام، فقد علم شموله لأفراده»[3] وهذا النقد لسكستوس أمبريكوس الذي قال إن القياس عن طريق قضية كلية فيه دور فاسد، وأعاده "برادلي" حديثاً حين وجد أن كل قياس يقع في مغالطة "المصادرة على المطلوب"، إذ ليس هناك نتيجة جديدة غير محتواة في المقدمات[4] وكثيراً ما أكد ابن تيمية أن كل قضية كلية فالعلم بأجزائها من باب الأَوْلى ولن نكرر ما ذُكر سابقاً لاستيفاء الكلام عنه في مبحث القضايا.

---

[1] **المصدر ذاته**، ج٢، ص١٣٠.

[2] الغمري، عفاف، **المنطق عند ابن تيمية**، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠١، ص١٣٦.

[3] ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ج٢، ص٨٦.

[4] محمود، **المنطق الوضعي**، ج١، ص٢٧١.

إن التركيز على مادة القياس يطرح قضية التمييز بين الحقيقة الصورية والحقيقة المادية، ومنطق أرسطو لم يكن منطقاً صورياً بحت، فأرسطو أكد على وجوب أن يبدأ القياس البرهاني من مقدمات يقينية، والتمييز لدى أرسطو بين الصورة والمادة ظاهر من خلال تمييزه بين القياس والبرهان، وأن ضرورة النتيجة لازمة عن ضرورة المقدمات. ولذا فإن تركيزه في هذا المقام[1] على بيان أن القياس إن أفاد التصديقات، فذلك بشرط يقينية المقدمات من جهة ومن ناحية أخرى أراد التأكيد على أن إفادة التصديقات ليست محصورة في صورة القياس المنطقي.

إن بناء البرهان على المقدمات الكلية قد يجعل منه صادقاً صورياً ولكن المفاهيم الكلية لا وجود واقعي لها، فلا يمكن معرفة الأمور الواقعية، ولا التيقن من المعرفة البرهانية، ولكي يصبح المنطق علمياً يجب أن يستند إلى الواقع، أي يجب أن يؤسس على الاستقراء، وهذا فكر يتفق تماماً مع طريقة تفكير الفقيه الذي يجد لزاماً عليه التعامل مع الواقع المعاش بكل جزئياته ومشاكله المشخصة[2]، فالمنحى الفقهي العملي لفكر ابن تيمية انعكس بشكل واضح في آرائه المنطقية، من حيث تأسيس المعرفة على الجزئي المتعين، وهذا ما ظهر من خلال إعادة القضايا الكلية إلى قضايا جزئية، لتصبح مقدمات القياس تؤخذ من الواقع بالاستقراء، وتأسيس القضايا الكلية على الاستقراء يحول المنطق من منطق الاتساق الصوري إلى منطق الاتساق الحقيقي، وهي الغاية ذاتها التي هدف إليها "جون استيوارت مل" من إدخاله الاستقراء في العمليات المنطقية[3]. وهو بذلك يجعل من المنطق علماً يستند إلى الواقع «ما نطلبه في أي علم هو أن يدلنا ويعرفنا على الواقع، وأفكارنا ليس لها قيمة إلا بالأشياء التي تمثلها، وبالتالي فإن تقريب المنطق من الواقع، هو إلباسه لبوس العلم الحقيقي، هو جعله يخدم معرفة الواقع ... وهذا كله يكون ممكناً إذا كانت مفرداته "مكوناته" من الطبيعة ذاتها للموجودات الجزئية، وللظواهر الحقيقية»[4]

---

١ نقد المقام الموحب: يقول ابن تيمية إن هذا المقام يختلف عن المقامات الثلاث السابقة، إذ تلك المقامات خطأ المنطقيين فيها واضح بأدنى تدبر، وإن التلبيس على الناس بالتهويل والتطويل. أما هذا المقام أي "القياس يفيد التصديقات" فهو أدق المقامات، لأن صورة القياس في ذاتها صحيحة. **الرد على المنطقيين**، ج٢، ص٥.

٢ ابن تيمية هنا أقرب إلى الأحناف في رؤيتهم لأصول الفقه، وذلك بالاستناد إلى الفروع والجزئيات ليتم بعد ذلك تأسيس القواعد الأصولية استناداً إليها، وهذه الطريقة –استناداً إلى ابن خلدون– «أمس بالفقه وأليق بالفروع، لكثرة الأمثلة منها والشواهد» **المقدمة**، ص٤٥٥.

٣ للتوسع حول الموضوع مراجعة **المنطق الصوري في المنظور التجريبي جون استيوارت مل نموذجاً**، حمد، ص٤٦ وما بعد.

٤ Brochard,v,Etudes de philosophie Ancienne et de philosophie Modern ,LibrarieElix ,Pares,١٩١٢,P٤٢١ نقلاً عن **المنطق الصوري في المنظور التجريبي جون اسعيوارت مل نموذجاً**، حمد، ص٥٦.

ومن خلال جعل الاستقراء عملية استدلال منطقي وأداة للعلم من أجل الاكتشاف والبرهنة، يتم إعادة ربط الفكر بالواقع وننتقل من منطق الاتساق إلى منطق الاتساق والحقيقة.

وبعد أن أكد على ما يجعل من القياس موصلاً إلى اليقين الواقعي – لا الصوري فحسب – عاد ليؤكد أن هذا الطريق رغم صحته ليس هو الطريق الوحيد للمعرفة اليقينية، ولذا رفض حصر العلم بطريق القياس البرهاني فهو صورة من صور الأدلة وقد يأتي الدليل بشكل مختلف تماماً، وإذا قيل إن جميع أشكال الاستدلال قد ترد إلى هذه الأشكال الحملية والشرطية، فإن من الأوْلى ردها إلى أن الدليل يستلزم المدلول، إذ إن المطلوب من الأدلة والبراهين بيان العلم وبيان الطرق المؤدية إليه، والحقيقة المعتبرة في أي دليل أو برهان هو "اللزوم"، وهذا ما سيسعى لتأكيده عند طرح طرق وأساليب أخرى في الاستدلال سنعرض لها فيما بعد.

ج. **نقد اقتصار القياس على مقدمتين:** وقد ذُكر أن أرسطو على الرغم من قوله إن القياس يتألف من أكثر من قضية إلا أنه عاد وذكر أنه يتألف من مقدمتين فقط وتابعه في ذلك معظم المشائين، وعدّوا القياس من مقدمة واحدة قياساً مضمراً، والقضية الثانية محذوفة. وإذا تم القياس بأكثر من مقدمتين عدّ قياساً مركباً، أي أكثر من قياس، فاتفقوا على أن القياس إنما هو من مقدمتين فقط[1]. وهذه التحديدات غير موجودة لا في تعريف القياس ولا في معناه، لذا ذكر البعض أنه تم «حصر القول في دائرة أضيق مما قد ينطبق عليه هذا التعريف، إذ قُصر "القياس" على عملية الاستدلال التي ترد في مقدمتها ثلاثة حدود فقط»[2] فالقياس كما يشير التعريف لا يحدد عدد القضايا، إلا أنه جرى تحديدها عند التطبيق. وابن تيمية في نقده لهذا الإلزام المنطقي سيحاول أن يظهر أن حصرهم للقياس بمقدمتين فقط حصر باطل لا أساس له، وأن ما يعد مركباً أو مضمراً هو محض تحكم لا يستند إلى أساس منطقي.

إن ما يحدد عدد المقدمات برأي ابن تيمية هو حاجة المستدل ويختلف الأمر بحسب حاجة الناس والمبدأ الحاكم هنا هو أن الدليل هو ما يستلزم المدلول سواء تألف من مقدمة

---

[1] ابن سينا، **الشفاء**، المنطق، ج٢، ص٥٨.

[2] محمود، **المنطق الوضعي**، ج١، ص٢٤٢.

واحدة أو اثنتين أو ثلاثة أو أكثر[1]، والعبرة في الاستدلال هي الوصول إلى النتيجة المطلوبة للمستدل بغض النظر عن عدد المقدمات الذي يعود إلى المستدل وحاجته[2]. ويورد ابن تيمية مثلاً على ذلك، وهو المثال المشهور "كل مسكر حرام" و"الخمر مسكر" ليدلل على عدم الحاجة إلى مقدمتين لنحصل منهما على نتيجة: فمن أراد أن يعرف أن هذا المسكر المعين محرم فإن كان يعرف أن كل مسكر محرم ولكن لا يعرف هل هذا المعين مسكر أم لا، لم يحتج إلا إلى مقدمة واحدة، وهو أن يعلم أن هذا مسكر، وإذا لم يعلم أن النبيذ المسكر المتنازع فيه محرم، ولم يعلم أن هذا المعين مسكر، فهو لا يعلم أنه محرم حتى يعلم أنه مسكر ويعلم أن كل مسكر حرام فاحتاج إلى مقدمتين وقد يحتاج المستدل إلى عدة مقدمات ،كمن لا يعلم أن محمداً رسول الله، وأنه حرمها على جميع المؤمنين «فهذا لا يكفيه في العلم بتحريم هذا النبيذ المسكر تحريماً عاماً إلا أن يعلم أنه مسكر، وأنه خمر، وأن النبي ﷺ حرم كل مسكر، وأنه رسول الله حقاً، فما حرمه فقد حرمه الله، وأنه حرمه تحريماً عاماً لم يبحه للتداوي ولا للتلذذ»[3] فهنا احتاج المستدل إلى مقدمات عدة، وعاد تقدير عدد المقدمات حسب حاجته.

وحصر المقدمات باثنتين مما رفضه العديد من المناطقة الغربيين فـ"برادلي" في "مبادئ المنطق" يذهب إلى أن «الاقتصار في القياس على مقدمتين خرافة ينبغي التخلص منها، إذ ليس من الضروري، أن نقسم الفكر إلى مقدمتين ونتيجة طالما نستطيع الاستنتاج من أكثر من مقدمتين دفعة واحدة، إننا مهما كان عدد الخطوات نظل نركب بعضها إلى بعض ولا نصل إلى نتيجة إلا في النهاية، ولا تحديد هنا لعدد الخطوات المؤدية إلى النتيجة إلا قدرة الإنسان على الاستيعاب، فضرورة تحديد الخطوات التي تكفي للاستدلال متوقفة على عوامل نفسية لا على ضرورة منطقية»[4]، فالمطلوب في أي استدلال هو أمر واحد يتعلق بإثبات نسبة أو نفيها، فالمستدل يسعى للوصول إلى حكم عقلي، وما يساق له من مقدمات قد تتعدد حسب الحاجة مهما بلغت، ودعوى المناطقة حاجة القياس إلى مقدمتين فقط أمر اصطلاحي لا يرجع إلى معنى

---

[1] ينقل ابن تيمية رأياً للنوبختي من كتابه "الآراء والديانات" ينتقد فيه اشتراط قضيتين في كل قياس «وقد يستدل الإنسان إذا شاهد الأثر على أن له مؤثراً، والكتابة على أن لها كاتباً، من غير أن يحتاج في استدلاله على صحة ذلك إلى مقدمتين» **الرد على المنطقيين**، ج٢، ص٨٥.

[2] **المصدر ذاته**، ج١، ص١٢٣.

[3] **المصدر ذاته**، ج١، ص١٧٣-١٧٤.

[4] Bradley ,F,H,The Principles of Logic ,Part I ,p ٢٤٧ نقلاً عن **المنطق عند ابن تيمية**، الغمري، ص٢٣٧.

عقلي وهنا يثير ابن تيمية تساؤلاً حول الوسيلة التي عُدّ بها القياس مؤلفاً من مقـدمتين فقـط ولماذا عُدّ ما دون ذلك مضمراً ؟ هل يختلف الأمر إذا حددنا القياس بثلاث مقدمات وما دون ذلك عدّ مضمراً ؟ فتقدير الحاجة إلى مقدمتين لا يختلف عن تقدير الحاجة إلى ثلاث أو أكثـر «فليس إضمار مقدمة بأولى من إضمار ثنتين وثلاثة وأربعة، فإن جاز أن يدعي في الدليل الذي لا يحتاج إلا إلى مقدمة أن الأخرى مضمرة محذوفة جاز أن يدعي فيما يحتاج إلى ثنتين أن الثالثة محذوفة، وكذلك فيما يحتاج إلى ثلاث، وليس لذلك حد، ومن تدبر هذا وجد الأمر كذلك»[1] ودعوى الحاجة في القياس إلى مقدمتين في بعض المطالب هو كدعوى الاحتياج في بعضها إلى ثلاث مقدمات، وأربع وخمس. فلماذا يعد القياس من قضية واحدة قياساً مضمراً، ولا يعـد القياس المؤلف من قضيتين، أو من ثلاث مضمراً ؟

وهو بذلك يعود إلى أن حصر المقدمات باثنتين حصر باطل لا أسـاس عقلـي لـه وأن الوصول إلى النتيجة هو ما يحدد عدد المقدمات والوسائط والأدلة.

د. البرهان والعلم: الهدف الأول للبرهان هو الوصول إلى تصديقات يقينية، ومعرفـة العلم الحق، ولكن هل حقاً يفيد البرهان علماً أو معرفة ؟

من المبادئ الأساسية في فكر ابن تيمية أن الإيمان علم وعمل إذ كمال النفس بمعرفة الله مع العمل الصالح لا بمجرد معرفة الله، ولذا فإن بداية الإيمان هي العلم بالله والعلم به إما عـن طريق مباشر أو عن طريق آياته التي تشير إليه في الكون، ولذا فللمعرفة الحسية والطبيعية الدور الأهم، وتقسيم الفلاسفة المعارف إلى طبيعي ورياضي وإلهي، وجعلهم الرياضي أعلـى مـن الطبيعي، والإلهي أعلى من الرياضي مما قلبوا به الحقائق[2] فالمعارف المجردة لا قيمة لها، والمعرفة إن لم تكن بموجود في الخارج فلا تتعلق لا بالخالق ولا بالمخلوق، فمعرفة الله إما أن تؤخذ من النص أو من دلالاته الخارجية أي من الطبيعة والعالم المتحقق عن طريق الاستدلال بالـشاهد على الغائب، فالواقع والنص هما منطلق المعرفة. وقيمة البرهان تتحدد من خلال قدرته علـى

---

[1] ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ج١، ص٢٠٠.

[2] **المصدر ذاته**، ج١، ص١٤٢.

هذه المعرفة التي تمثل كمال النفس، فهل يفيد البرهان معرفة بالخالق أو بالمخلوق — على اعتبار أن المخلوق دلالة على الخالق- بحث ابن تيمية ذلك من جانبين:

أولاً: البرهان يستند إلى قضايا كلية إذ العلم لديهم بالكليات، والكليات إنما تتحقق في الأذهان لا في الأعيان، وليس في الخارج إلا موجود معين محددة ،فلا يعلم بالبرهان موجود، بل إنما يعلم به أمور مقدرة في الأذهان لا في الأعيان، فالقياس لا يفيد معرفة شيء من حقائق الموجودات[1].

ثانياً: البرهان لا يفيد العلم بأشرف الموجودات وهو "واجب الوجود"، إذ وجوده وجود معين، لا كلي، فإن الكلي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، و"واجب الوجود" يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، وعلمهم الكلي علم بأمر كلي مشترك بينه وبين غيره، وليس علماً بـ"واجب الوجود" وجميع ما ذكروه من براهين على وجود الصانع لا يشير شيء منها إلى عينه وإنما جعلوه وجوداً مجرداً من كل قيد ثبوتي وعدمي وهذا إنما يوجد في الذهن لا في الخارج «فإنه يمتنع ثبوت موجود خارجي لا يوصف بشيء من الأمور الثبوتية، أو لا من الثبوتية ولا السلبية، بل أي موجود حقير فرضته كان خيراً من هذا الذي لا يوصف بشيء ثبوتي»[2] فالفلاسفة أجهل الناس برب العالمين، وليس فقط واجب الوجود بل ما ذكره الفلاسفة من عقول وأفلاك ونفوس كلها معينة وليست مجرد وجود ذهني[3] وهذه جملة الموجودات عندهم، وإذا لم يعرفوها بالبرهان فأي علم لهم به.

ومن خلال الوجهين الأول والثاني نجد أن البرهان لا يفيد علماً لا بالخالق ولا بالمخلوق. فوصل ابن تيمية من خلال ذلك إلى أن قياسهم لم يُستفد منه علماً لا بالموجودات الممكنة ولا بالموجود الواجب الوجود، وهو هنا يعود إلى أحد المبادئ الأساسية في فكره وهو أن الإيمان علم وعمل، والعلم والعمل يستندان إلى المعرفة بالموجودات الواقعية من جهة وبواجب الوجود من جهة أخرى، وحتى لو أمكن المعرفة عن طرق الاستدلالات المنطقية، فإن ما تدلنا عليه هذه الطرق يمكن الوصول إليه بطرق أسهل وأبسط وأقل تكلفاً.

---

[1] المصدر ذاته، ج١، ص١٣٥.

[2] المصدر ذاته، ج٢، ص٧٤.

[3] المصدر ذاته، ج١، ص١٣٦.

هـ. قياس الشمول وقياس التمثيل: من خلال تأكيد ابن تيمية أن العبرة في مادة القياس لا في صورته، عاد ليقارن بين قياس التمثيل وقياس الشمول[1]، فوجد أن آليتهما واحدة، فالحد الأوسط هو الوصف المشترك "العلة" والفرق إنما هو في المادة المستخدمة في القياس «كل ما يدل به على صدق الكبرى في قياس الشمول يدل به على علّية المشترك في قياس التمثيل، سواء كان علمياً أو ظنياً، فإن الجامع المشترك في التمثيل هو الحد الأوسط، ولزوم الحكم له هو لزوم الأكبر للأوسط، ولزوم الأوسط للأصغر، وهو لزوم الجامع المشترك للأصغر وهو ثبوت العلة في الفرع»[2] أي كما نحاول أن نثبت وجود العلة "وهي المشترك" في الفرع فكذلك في قياس الشمول نسعى لإثبات لزوم الأصغر من الجامع المشترك وهو الحد الأوسط. ويعطي على ذلك مثالاً يمكن صوغه بالقياسين معاً: فعن طريق قياس الشمول نقول:

كل إنسان حيوان

و كل حيوان جسم

النتيجة كل إنسان جسم

أما عن طريق قياس التمثيل فيقال:

"الإنسان جسم قياساً على الفرس وغيره من الحيوانات" هذا أصل

والحيوانية موجودة في الإنسان، فيكون جسماً.

فوصل إلى النتيجة ذاتها، ولكن إذا شُكِكَ في علية الأصل "الحيوانية" أي إن الحيوانية تستلزم الجسمية، فإن ذلك يستدعى أيضاً التشكيك في القضية "كل حيوان جسم". فالحيوان هو الحد الأوسط في القياس الشمولي وهو علة الربط بين الأصل والفرع[3] «كل ما ذكر بهذا القياس يمكن ذكره بهذا القياس، فإن قياس الشمول لا بد فيه من حد أوسط مكرر، وذاك هو

---

[1] يستخدم ابن تيمية مصطلح قياس التمثيل ليشير به إلى القياس الفقهي، ولكن يجب التأكيد أن القياس الفقهي مختلف عن قياس التمثيل في صورته، وإن كانا يتفقان في أن كل منهما انتقال من جزئي إلى جزئي. أرسطو، **منطق أرسطو**، ج١، التحليلات الأولى، ص٣٠٩. وقد بينا الفارق بينهما في الفصل الثاني من الباب الأول. وهنا سنستخدم مصطلح "قياس التمثيل" متابعة لابن تيمية لا موافقة له.

[2] ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ج١، ص٢١١.

[3] **المصدر ذاته**، ج١، ص٢١١.

مناط الحكم في قياس التمثيل، وهو القدر المشترك، وهو الجامع بين الأصل والفـــرع»[1] فـــابن تيمية عدّ الرابط في القياس الشمولي "الحد الأوسط" هو العلة في قياس التمثيل. فمآل الأمـــرين واحد، قياس الشمول يستند إلى مبدأ شمول الحكم العام لجميع أفراده وقياس التمثيـــل مبـــدأه اشتراك الاثنين في الحكم الذي يعمهما. وحقيقة هذين القياسين أن الدليل يستلزم المدلول حتى ولو صيغ بأشكال مختلفة «إنما يختلفان في تصوير الدليل ونظمه، وإلا فالحقيقة التي بهـــا صـــار دليلاً –وهو أنه مستلزم للمدلول– حقيقة واحدة»[2].

وبعد أن أظهر أن آلية قياس التمثيل وآلية قياس الشمول واحدة عاد ليناقش تـــشكيك المناطقة بقياس التمثيل وعدّه يفيد الظن لا اليقين، وكذلك الكثير من النتائج الظنية عند الفقهاء والمتكلمين. وهنا يعود إلى التأكيد أن مناط الحكم على القياس بالظن أو اليقين عائد إلى مواده لا إلى صورته، فمادة القياس إن كانت يقينية أنتجت يقيناً سواء صيغت على صـــورة قيـــاس الشمول أو قياس التمثيل. ومادة القياس إن كانت ظنية كانت نتائجها ظنية سواء صـــيغت في صورة قياس الشمول أو قياس التمثيل، فاليقين والظن يتحدد بحسب المواد[3] وأما مـــا أعلنـــه المناطقة من أن قياس التمثيل يفيد الظن وما جاؤوا به من أمثلة فهو غير صحيح، إذ الأمثلة التي وضعوها هي في الأصل ظنية، ولو صاغوها بشكل قياس شمولي لبقيت ظنيـــة، والفقهـــاء في استنادهم إلى قياس التمثيل استعملوا الكثير من المواد الظنية، فكانت النتائج الظنية ناتجة عـــن ظنية مواده «الفقهاء يستعملونه [أي قياس التمثيل] كثيراً في المواد الظنية وهناك الظن حـــصل من المادة لا من صورة القياس، فلو صوروا تلك المادة بقياس الشمول لم يفد أيضاً إلا الظـــن، لكن هؤلاء ظنوا أن الضعف من جهة الصورة، فجعلوا صورة قياسهم يقيناً، وصـــورة قيـــاس الفقهاء ظناً»[4] فلا فرق بين القياس الشمولي والقياس التمثيلي إذا أعطي كل منهما حقه، بـــل قياس التمثيل أيسر وأدق.

---

[1] المصدر ذاته، ج٢، ص٩٨.
[2] المصدر ذاته، ج١، ص١٣٢.
[3] المصدر ذاته، ج١، ص٢١٠.
[4] المصدر ذاته، ج١، ص٢٣٠.

وقسم كبير من القضايا الناتجة عن البرهان هي قضايا كلية، ولما كان الكلي لا وجود له في الواقع وإنما هو وجود ذهني فقط، فعلى ذلك فإن القياس لا يفيد علماً بالواقع «إن قيل: ليس المراد العلم بالأمور المعينة فإن البرهان لا يفيد إلا العلم بقضية كلية. فالنتائج المعلومة بالبرهان لا تكون إلا كلية، كما يقولون هم ذلك، والكليات إنما تكون كليات في الأذهان لا في الأعيان. قيل: فعلى هذا التقدير لا يفيد البرهان العلم بشيء موجود، بل بأمور مقدرة في الأذهان لا يعلم تحققها في الأعيان، وإذا لم يكن هذا علم بشيء موجود، لم يكن في البرهان علم بموجود، فيكون قليل المنفعة جداً بل عديم المنفعة»[1] فالعلم بالكليات لا يفيد علماً بالموجودات الخارجية الطبيعية، إذ إن المطالب الطبيعية ليست من الأمور الكلية، فالقضية الكلية لا تفيد علماً بالموجودات الواقعية، وما سعى ابن تيمية جاهداً للتدليل عليه من أن القضية الكلية ليس لها وجود واقعي فعلي أصبح من الأمور المقررة في المنطق الحديث، حيث تُعد القضية الكلية قضية شرطية لا تقرر الوجود الفعلي لأفرادها «العبارة الكلية مثل"كل أ هي ب" عبارة شرطية لا تفيد الوجود الفعلي لأفراد الفئة أ وكل ما تقوله هو أنه "إذا وجدنا فرداً من أفراد الفئة "أ" فهذا الفرد يكون "ب" وأما العبارة الجزئية مثل"بعض أ هي ب" تفيد الوجود الفعلي لفرد واحد على الأقل من أفراد فئة "أ"»[2] وإن كان للقضايا الكلية دور في المباحث الإلهية فإن معظم آراء هؤلاء الفلاسفة في العلوم الإلهية فاسدة «وأما الإلهيات فكلياتهم فيها أفسد من كليات الطبيعة، وغالب كلامهم فيها ظنون كاذبة، فضلاً عن أن تكون قضايا صادقة يؤلف منها البرهان»[3] وهنا تأكيد هام على أن وجود الله ليس وجوداً كلياً، وإنما هو وجود معين محدد، إذ تعريف الكلي بحسب المشائين هو "ما لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه" وعلى ذلك فإن كان العلم بالكليات فإن العلم الذي ينشده المشاؤون لا يفيد علماً بالله وهو أشرف الموجودات، ولا يفيد علماً بالموجودات الواقعية وهي موجودات جزئية متعينة.

وكما عد ابن تيمية القضية الجزئية أصل للقضية الكلية كذلك عد القياس التمثيلي أصلاً للقياس الشمولي «لا يصح قياس الشمول في الأمر العام إلا بتوسط قياس التمثيل»[4] ذلك أن

---

[1] **المصدر ذاته**، ج١، ص١٢٦.

[2] محمود، **المنطق الوضعي**، ص٢٢٤.

[3] **المصدر ذاته**، ج١، ص١٢٦.

[4] **المصدر ذاته**، ج١، ص٢٢٩.

قياس الشمول يستند إلى القضايا الكلية والقضايا الكلية أصلها جزئي والتعميم قام على أساس أن ما ثبت لهذا الجزئي ثابت لغيره وهو مبدأ قياس التمثيل.

فالعلم اليقيني يبدأ من المشاهد المحسوس وعن طريق قياس الغائب على الشاهد ومن خلال مبدأ العلية نصل إلى التعميم، وهذا ما يؤدي إلى صياغة قوانين عامة، وقضايا كلية، وعلى ذلك فالقياس الشمولي أساسه قياس التمثيل، وقياس التمثيل يفيد اليقين أكثر من قياس الشمول، وذلك عكس ما يقوله المناطقة، إذ إن قياس الغائب على الشاهد يستند على التجربة الحسية المباشرة الأقرب إلى الفطرة، وذلك سبيل المعرفة –وخاصة الطبيعية– التي تبدأ من الواقع الفعلي الموجود، وعن طريق التجارب والحواس نصل إلى اليقين في هذه الوقائع الطبيعية، وعن طريق التعميم نصل إلى القوانين العامة في الطبيعة.

فلم يرفض ابن تيمية لا صورة قياس الشمول ولا مواده إن كانت يقينية، ولكن التمييز الذي ألح عليه هو أن قياس الشمول يستند إلى القضايا الكلية بينما قياس التمثيل يستند إلى القضايا الجزئية والتي يمكن التحقق من يقينيتها بالحس والتجربة، وإذا كانت القضية الكلية يقينية فاستعمال قياس الشمول أوْلى «إذا علمت إحدى المقدمتين بنص المعصوم فاستعمال الشمول أولى»[1] ويقول: «إذا كانت القضية الكلية معلومة بنص المعصوم، فهنا يكون الاستدلال بها أولى من الاستدلال بقياس التمثيل»[2] لكن الدليل هنا لم يعد عقلياً وإنما هو دليل شرعي يستند إلى النص.

لقد أراد ابن تيمية الوصول إلى أن حصر طريق المعرفة اليقينية بالبرهان حصر باطل وأن مسألة الظن واليقين لا يكفي فيها اليقين الصوري، وإنما الأهم هو الجانب المادي، وعلى هذا الأساس لا يختلف قياس الشمول عن قياس التمثيل، بل إثبات اليقين في قياس التمثيل أيسر لأن الحكم في الأصل ثابت، فاليقين يبدأ من الواقع الحسي الملموس.

لقد رأينا أن ابن تيمية يقر بالكثير من طرق الاستدلال المنطقي، ولكن بعد التيقن والتأكد منها، فهو لم ينكرها كطرق للمعرفة، ولكنه نقد نواحي القصور فيها من جهة، وأكد

---

[1] المصدر ذاته، ج١، ص٢٣٩.
[2] المصدر ذاته، ج١، ص٢٣٩.

من جهة أخرى أنها ليست الطرق الوحيدة للمعرفة، ومن هنا سيكون الجانب الإنشائي في فكره حيث سيطرح طرقاً أخرى للمعرفة ليست بديلاً عما سبق ولكنها لا تقل يقينية عنها برأيه، بل إنها أكثر يقينية في بعض المواضيع التي ليست مجالاً من مجالات الاستدلال العقلي.

ب. الجانب الإنشائي

لقد بين ابن تيمية أن المنطق لا نستفد منه في معرفة الموجودات الممكنة لأنها موجودات جزئية واقعية محسوسة، بينما العلم لديهم بالكليات، ولا نستفد منه معرفة بواجب الوجود إذ هو ليس بمفهوم كلي مطلق كما أرادوا تصويره، بل وجود حقيقي متعين، وهذا خلاف جوهري عن مفهوم العلم الأعلى عند المسلمين، فالمعرفة لنيل السعادة في الدنيا والآخرة والنجاة من العذاب. والله وضع للناس موازين عقلية يهتدون بها وهي طرق أحكم وأخف على النفس وأفيد للعلم وأقرب إلى طبيعة الإنسان، وتستند إلى الفطرة الإنسانية «مبنى العقل على صحة الفطرة وسلامتها، ومبني على تصديق الأنبياء صلوات الله عليهم»[1].

هذه الفطرة هي موازين إلهية[2] منزلة في القلوب ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ﴾ الحديد/ ٢٥ ﴿ اللَّهُ الَّذِي أَنزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ ﴾ الشورى /١٧ فالله تعالى أنزل مع رسله الكتاب والميزان. والميزان هو العدل وهو ما توزن به الأمور وما يعرف به العدل[3]، ولذا فإن الأنبياء جاؤوا للناس بالأدلة السمعية في الكتب السماوية إضافة إلى الأدلة العقلية، فدلالة النص كما يؤكد عليها ابن تيمية دلالة شرعية وعقلية، وهذه الموازين العقلية مبنية على أساسين:

أ. **معرفة التماثل والاختلاف:** يبدأ ابن تيمية بتأسيس المعرفة على الفطرة فمعرفة التماثل والاختلاف مما فطر الله الناس عليه، وهو حكم العقل بأن الأشياء المتماثلة تأخذ حكماً

---

[1] **المصدر ذاته**، ج٢، ص٧٢.

[2] تختلف هذه الموازين الإلهية عن الموازين الخمسة التي تحدث عنها الغزالي في "القسطاس المستقيم" والتي ليست شيئاً سوى المنطق اليوناني بعد أن غير الغزالي عبارته، والميزان العقلي الذي أنزله الله يختلف – بحسب ابن تيمية – عن منطق اليونان لوجوه : ١- إن الله أنزل الموازين مع رسله قبل عصر أرسطو بكثير. ٢- المسلمون كانوا يزنون بالموازين العقلية قبل ترجمة الكتب اليونانية. ٣- نظار المسلمين بعد أن عرّب المنطق كانوا يعيبونه ويذمونه ولا يلتفتون إليه ولا إلى أهله في موازينهم العقلية والشرعية. **الرد على المنطقيين**، ج٢، ص٧٥.

[3] **المصدر ذاته**، ج٢، ص٨١، ص١١٣.

متماثلاً، والأشياء المختلفة تأخذ حكماً مختلفاً، أي استناداً إلى فكرة الطرد والعكس، والقرآن يستخدم قياس الطرد والعكس في دعوته للاعتبار[1] فيدعو للاعتبار بالأمم التي أهلكها الله بتكذيبهم الرسل والعلم بأن من فعل ما فعلوه أصابه ما أصابهم، وهذا "قياس الطرد"، ويعلم أن من لم يكذب الرسل بل اتبعهم لا يصيبه ما أصاب هؤلاء، وهذا "قياس العكس" وهو أن يثبت في الفرع عكس حكم الأصل لا نظيره. والاعتبار يكون بهذا وبهذا[2]، وهذا هو القياس الصحيح «القياس الصحيح هو الذي وردت به الشريعة، وهو الجمع بين المتماثلين والفرق بين المختلفين، الأول قياس الطرد، والثاني قياس العكس»[3]، وقد ورد الميزان العقلي المستند إلى التسوية بين المتماثلين والتفريق بين المختلفين كثيراً في القرآن[4].

ولكن إذا كان من أعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف، ومعرفة التماثل والاختلاف من الموازين الإلهية، فالعقل هو أحد الموازين الإلهية، وإذا قال قائل: إن العقل هو من الميزان فكيف جعله الله مما أرسلت به الرسل ؟ هنا يؤكد ابن تيمية أن دلالة النص شرعية وعقلية، والنص جاء بالمعايير العقلية التي يعرف بها الحق والباطل وهي في الأساس معايير فطرية، والنص جاء لتأكيدها أو إصلاحها إن فسدت، ولذا فالرسالات السماوية «كمّلت الفطرة بما نبهت عليه وأرشدتها عما كانت الفطرة معرضة عنه، أو كانت الفطرة قد فسدت بما حصل لها من الآراء والأهواء الفاسدة، فأزالت ذلك الفساد، وبينت ما كانت الفطرة معرضة عنه، حتى صار عند الفطرة معرفة الميزان التي أنزلها الله وبينها رسله»[5]. وهنا نجد أن ابن تيمية قد أعاد المعرفة إلى أساس فطري فهي متاحة لكل البشر، ولكن ما قد يعتريها من فساد أو ضلال استدعى أن يوجد ما يقومها ويعيدها إلى نقائها الأول. ولذا فإن النص جاء مؤكداً على الفطرة ومؤيداً لها، ولا يمكن أن يختلف قياس صحيح – عقلي أو شرعي – عن النص الثابت،

---

[1] ﴿ لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُوْلِي الأَلْبَابِ ﴾ يوسف /١١١ وقال ﴿ قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُم مِّثْلَيْهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ وَاللّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَن يَشَاءُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لَّأُوْلِي الأَبْصَارِ ﴾ آل عمران /١٣.

[2] ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ج٢، ص١١٢.

[3] ابن تيمية، **القياس في الشرع الإسلامي**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٣، ١٩٧٨، ص١٠.

[4] ﴿ أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاء مَّحْيَاهُم وَمَمَاتُهُمْ سَاء مَا يَحْكُمُونَ ﴾الجاثية/٢١ وقوله ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ * مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴾ القلم /٣٥-٣٦ هذا حكم جائر، لا عادل، فإن فيه تسوية بين المختلفين، وقال ﴿ أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ ﴾ ص/ ٢٨.

[5] ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ج ٢، ص١٢١.

إذ كلاهما من الموازين الإلهية، وإذا حدث تعارض بينهما فذلك عائد إلى أحد أمرين: إما فساد دلالة ما احتج به من النص، بأن لا يكون ثابتاً أو لا يكون دالاً على ما ظنه. أو فساد دلالة ما احتج به من القياس – سواءاً كان شرعياً أو عقلياً – بفساد بعض مقدماته أو كلها[1].

ب. الدليل يستلزم المدلول: إن العامل الأساسي في الاختلاف بين طرق المناطقة والطرق الإسلامية راجع إلى اختلاف رؤية كل منهما للعالم، وما يكوّن هذه الرؤية من مفاهيم وتصورات، فابن تيمية انطلق من رؤية قرآنية تحدد العلاقة بين الله والإنسان وتقوم على فكرة التوحيد، والتنزيه، أي إن العلاقة بين الله والإنسان تتم من خلال الوحي والرسالة، وعلى ذلك فطرق المعرفة يجب أن تكون متلائمة مع هذه النظرة الميتافيزيقة، أي استناد المعرفة إما على النص والوحي، وإما على الاستدلال بالشاهد على الغائب استناداً إلى علاقة اللزوم.

لذا كان مفهوم الدليل عند النظار بحسب ابن تيمية يختلف عنه عما لدى المناطقة وهو أعم من القياس، وتتحدد دلالته عن طريق اللزوم، إن كان اللزوم قطعياً كان الدليل قطعياً كدلالة المخلوقات على خالقها سبحانه وتعالى، وعلمه وقدرته ومشيئته ورحمته وحكمته، فإن وجودها مستلزم لوجود ذلك، ووجودها بدون ذلك ممتنع[2]، وجميع ما ذكره المناطقة من أنواع الاستدلال مرده إلى علاقة اللزوم، فالشرطي المتصل مضمونه الاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم، وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم والشرطي المنفصل استدلال بثبوت أحد النقيضين على انتفاء الآخر، وبانتفائه على لزومه. فالاستدلالات جميعها من اقتراني وشرطي تعود إلى علاقة اللزوم «الاقتراني كله يعود إلى لزوم هذا لهذا، وهذا لهذا، كما ذكر، وهذا بعينه هو الاستثنائي المؤلف من المتصل والمنفصل»[3]. وعلى الإجمال فإن جميع الاستدلالات مردها إلى علاقة اللزوم فالعلاقة هي علاقة لزوم سواء صورت بصورة أقيسة شرطية أو حملية، بل ما اتبعوه من طرق للاستدلال أبعد عن الفطرة وأكثر تكلفاً وأضيع للوقت والجهد.

فالمبدأ الأساسي هو أن الدليل مستلزم لمدلوله لزوماً واجباً، عن طريق الوجود أو العدم «يستدل بثبوت الشيء على انتفاء نقيضه وضده ويستدل بانتفاء نقيضه على ثبوته، ويستدل

---

[1] المصدر ذاته، ج٢، ص١١٤.

[2] المصدر ذاته، ج١، ص١٧١.

[3] المصدر ذاته، ج١، ص٢٠٥.

بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم، وبانتقاء اللازم على الملزوم»[1] ورد العلاقات المنطقية إلى علاقة اللزوم يقترب من تعريف بعض المناطقة المحدثون للمنطق بأنه "علم اللزوم"[2].

ومن خلال تحديده للميزان الإلهي نجد أن المنطق اليوناني لا يخلو من قسط من الحق، فالموازين العقلية هي الأقيسة الصحيحة سواء صيغت على شكل قياس شمول أو على شكل قياس تمثيل «الأقيسة الصحيحة المتضمنة التسوية بين المتماثلين، والفرق بين المختلفين، سواء صيغ ذلك بصيغة "قياس الشمول" أو بصيغة "قياس التمثيل"»[3] وعلى ذلك فابن تيمية لم ينكر القياس المنطقي، وإنما عده من الموازين العقلية التي أنزلها الله في القلوب، ولكن مع ملاحظة ما أشار إليه فيما سبق من نقد لهذا القياس. فالله أنزل على القلوب من العلم ما تزن به الأمور وتعرف التماثل والاختلاف، وخلق للإنسان من الآلات الحسية ما يحتاج إليه في ذلك، وبذلك تتكامل عناصر المعرفة، معرفة الغيب عن طريق الآيات القرآنية، ومعرفة الواقع عن طريق الحس والتجربة.

هذه هي المبادئ التي تقوم عليها الموازين العقلية، وتعد هي ذاتها من الموازين العقلية، غير أن ابن تيمية يتحدث عن ميزانين آخرين، ربما كانا أخص من المبدأين السابقين في أن ابن تيمية عدهما طريقة البحث في المباحث الإلهية وهما الاستدلال بالآيات، وقياس الأَوْلى.

أ. الاستدلال بالآيات: من خلال نقده للقياس المنطقي أكد ابن تيمية على أن ما أمكن معرفته عن طريق القياس المنطقي، يمكن علمه بدون ذلك القياس المنطقي المجهد للفكر والمضيع للوقت، بطرق أسهل وأيسر «إثبات العلم بالصانع والنبوات ليس موقوفاً على شيء من الأقيسة، بل يعلم بالآيات الدالة على شيء معين لا شركة فيه، ويحصل بالعلم الضروري الذي لا يفتقر إلى نظر»[4] والآية هي العلامة، والاستدلال بالآيات هو استدلال عن طريق المشابهة والتلازم ويتميز الاستدلال بالآيات بأنه يستلزم عين المدلول، لا أمراً كلياً مشتركاً بينه وبين غيره «الآية هي العلامة وهي الدليل الذي يستلزم عين المدلول، لا يكون مدلوله أمراً كلياً مشتركاً بين

[1] المصدر ذاته، ج١، ص١٧١.
[2] عبدالرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص٣٥١.
[3] ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ج ٢، ص١٢٢.
[4] المصدر ذاته، ج ٢، ص١٠٠.

المطلوب وغيره، بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلول»[1] مثال ذلك الاستدلال بطلوع الشمس على النهار، وبالنهار على طلوع الشمس فهذا ليس استدلالاً بكلي على جزئي، بل استدلال بجزئي على جزئي، إنه استدلال بطلوع معين على نهار معين، ويمكن أن نعده استدلالاً بكلي على كلي إذا كان استدلالاً بجنس النهار على جنس الطلوع، ومن ذلك الاستدلال على المواقيت والأمكنة بالأمكنة كمن يستدل بظهور الثريا على ظهور ما قرب منها مشرقاً ومغرباً ويميناً وشمالاً من الكواكب، وكالاستدلال بالجبال والأنهار والأبنية على ما يلازمها من الأمكنة، فهو استدلال بجزئي على جزئي لتلازمهما أو بأحد الكليين المتلازمين على الآخر و«هذا وأمثاله استدلال بأحد المتلازمين على الآخر، وكلاهما معين جزئي، وليس هو من "قياس التمثيل"»[2] وهو ليس قياس تمثيل لأنه لا يستند إلى علة أو مشابهة، وإنما يستند إلى مبدأ التلازم. و هذا هو المنهج المعرفي في القرآن، حيث ينطلق من الواقع، ويستدل بالآيات[3] والله تعالى يُعرف عن طريق آياته «والقرآن يثبت دلائل الربوبية بهذا الطريق، تارة يدله بالآيات المخلوقة على وجود الخالق، ويثبت علمه وقدرته ومشيئته، وتارة يدلهم بالنعم والآلاء على جود بره وإحسانه المستلزم رحمته، وهذا كثير في القرآن»[4] والشيء الهام هنا أن آيات الله توجب العلم بذاته لا بشيء مشترك بينه وبين غيره «فآياته تستلزم عينه التي يمنع تصورها من وقوع الشركة فيها، وكل ما سواه دليل على عينه وآية له»[5].

وهنا فارق أساسي يختلف فيه الفكر الإسلامي عن الثقافة اليونانية، وذلك أن أفلاطون ومن بعده أرسطو شككوا في المعرفة الحسية، بينما نجد أن القرآن يدعوا للتأمل في عالم الحواس والشهود لينتقل من خلالها نحو عالم الغيب «كان سقراط يقصر همه على عالم الإنسان وحده،

---

[1] السيوطي، جلال الدين، **جهد القريحة في تجريد النصيحة**، تحقيق علي سامي النشار، في **صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام**، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، ص٢٥٢.

[2] ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ج١، ص١٧٠.

[3] كقوله تعالى: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخِّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ البقرة / ١٦٤. ويستدل من معين موجود واقعي على شيء آخر كالشمس التي هي آية النهار ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِتَبْتَغُواْ فَضْلاً مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُواْ عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلاً ﴾ الإسراء /١٢

[4] ابن تيمية، **شرح العقيدة الأصفهانية**، عناية حسنين محمد مخلوف، دار الكتب الإسلامية، القاهرة، ١٩٦٥،ص١١.

[5] السيوطي، **جهد القريحة في تجريد النصيحة**، ص٢٥٤.

وكان يرى أن معرفة الإنسان حقة إنما تكون بالنظر في الإنسان نفسه، لا بالتأمل في عالم النبات والهوام والنجوم، وما أشد مخالفة هذا لروح القرآن الذي يرى في النحل على ضآلة شأنه محلاً للوحي الإلهي، والذي يدعو القارئ دائماً إلى النظر في تصريف الرياح المتعاقب، وفي تعاقب الليل والنهار، والسحب، والسماء ذات النجوم، والكواكب السابحة في فضاء لا يتناهى»[1]. فهو خلاف جوهري بين من لا يثق بالإدراك الحسي وبين من يجعل من السمع والبصر وسائل لمعرفة الله، ويدعو للتأمل في عالم الحس والشهادة لإثبات عالم الغيب والملكوت قياساً على ذلك، ولكن معرفة الله من خلال خلقه والاستدلال بالشاهد على الغائب لا يعني المماثلة بين الشاهد والغائب، أو شمول الشاهد والغائب بحكم واحد، وإنما يتم ذلك من خلال "قياس الأوْلى".

ب. قياس الأوْلى: يستند قياس الشمول إلى قضية كلية يستوي تحتها جميع الأفراد، والحكم على المجموع هو حكم على كل فرد من أفراد هذه المجموعة، وأما قياس التمثيل فيستند إلى المشابهة بين أصل وفرع، فيسوى الحكم بينهما للمشابهة، إلا أن الله سبحانه وتعالى ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ الشورى/١١ فلا يجوز أن يشمل بحكم يعمه مع غيره بقياس شمولي، ولا يجوز أن يشبه بغيره عن طريق قياس التمثيل «ذلك أن الله سبحانه لا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قياس شمول تستوي أفراده، ولا تحت قياس تمثيل يستوي فيه حكم الأصل والفرع، فإن الله تعالى ليس كمثله شيء لا في نفسه المذكورة بأسمائه ولا في أفعاله، ولكن يسلك في شأنه قياس الأوْلى كما قال ﴿ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الأَعْلَىَ ﴾ النحل/٦٠»[2] فابن تيمية يستخدم في حقه تعالى قياس الأوْلى وهو «ما ثبت لموجود مخلوق من كمال لا نقص فيه، فالرب أحق به، وما نزه عنه مخلوق من النقائص فالرب أحق بتنزيهه عنه»[3] فما ثبت للمخلوق من صفات الكمال فثبوتها للخالق أوْلى – مع التفاوت الذي لا يضبطه عقل[4]– وما تنزه عنه المخلوق من صفات مذمومة، فتنزه الخالق عنها من باب الأوْلى. وليس هذا قياس شمول ولا قياس تمثيل، وإن كان قياس الأوْلى قد يصاغ على شكل قياس شمول أو تمثيل «قياس الأوْلى وهو إن كان قد يجعل

[1] إقبال، محمد، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، ترجمة عباس محمود، دار الهداية، ط٢، ٢٠٠٠، ص١٠.

[2] ابن تيمية، **شرح العقيدة الأصفهانية**، ص٤٩.

[3] ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ج ٢، ص٩٥.

[4] لسيوطي، جلال الدين، **جهد القريحة في تجريد النصيحة**، ص٢٥٥.

نوعاً من قياس الشمول والتمثيل، فله خاصة يمتاز بها عن سائر الأنواع، وهو أن يكون الحكم المطلوب أوْلى بالثبوت من الصورة المذكورة في الدليل الدال عليه»[1] وهذا برأي ابن تيمية هو القياس العقلي الذي استخدمه السلف في أمر الربوبية والصفات الإلهية التي لا نقص فيها، وهو الذي جاء به القرآن.

وما طرحه ابن تيمية من طرق للاستدلال "الاستدلال بالآيات" و"قياس الأوْلى" يمكن لنا أن نرد كلا النوعين إلى القياس الأصولي، فالاستدلال بالآيات يرجع إلى استدلال المتكلمين أي "الاستدلال بالشاهد على الغائب"، و"قياس الأوْلى" من الأقيسة الفقهية المعروفة[2]، ومن الأمثلة الفقهية المشهورة في ذلك قوله تعالى في بر الوالدين ﴿ فَلاَ تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا ﴾ الإسراء/٢٠ فالنهي عن صفة مذمومة يتضمن النهي عما هو أكبر. وإرجاع ابن تيمية القياس المنطقي إلى القياس الأصولي، إنما يشير إلى أنه أراد إرجاع طرق المعرفة إلى المنهج الأصولي، وإذا كانت طرق المنطق تعود إلى هذه، فإتباع منهج الأصوليين أوْلى.

لقد سعى ابن تيمية من خلال عرضه طرقاً أخرى للاستدلال إلى إظهار أن حصر المعرفة بالقياس والاستقراء والتمثيل حصر باطل لا دليل عليه، وطرق الاستدلال الممكنة أكثر من ذلك بكثير، ومصادر المعرفة أوسع من أن يحدها نسق منطقي محدد، وهو بذلك يفتح المجال لمصادر أخرى للمعرفة وبشكل خاص المصادر التي أشار إليها القرآن ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ ﴾ فصلت/ ٥٣ وقوله ﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ﴾ العنكبوت/٢٠ فالمعرفة تستند للطبيعة والتاريخ والأنفس "التأمل الباطن" وهذا ما يفتح المجال واسعاً أمام العقل بعد أن كان أرسطو ومن جاء بعده قد قيدوه بقيود المنطق والاستدلال بصور مخصوصة محددة ترتبط بشكل أساسي بالماهية والبرهان. فصور الاستدلال عند ابن تيمية متنوعة ولا تقتصر على القياس الأرسطي الذي عدّ النموذج الأكمل للتفكير السليم، وهذا ما عني به

---

[1] ابن تيمية، **شرح العقيدة الأصفهانية**، ص٤٩.

[2] ذكر الشيرازي في اللمع أن الاستدلال ببيان العلة ضربان، الثاني منهما أن يبين علة الحكم في الأصل ثم يبين أن الفرع يساويه في العلة ويزيد عليه. الشيرازي، **اللمع في أصول الفقه**، ص٢١٠.

"برادلي" من أن القياس «أضيق من أن يشمل كل أنواع الاستدلال، فضلاً عما به من أوجه النقص التي لا تجعله هو نفسه صالحاً للاستدلال بمعناه الصحيح»[1].

إذاً المشكلة في التصور والتصديق أنه حصر لطريق المعرفة بغير دليل، ولذا كان ابن تيمية يؤكد أن «هؤلاء القوم وغيرهم إنما ضلوا غالباً من جهة ما نفوه وكذبوا به، لا من جهة ما أثبتوه وعلموه»[2] فهو لم ينكر ما رأى أنه صواب مما أقروه، ولكنه ينكر عليهم إنكارهم للمعرفة بغير السبل التي قرروها.

وما أشار إليه ابن تيمية من طرق المعرفة هو أقرب ما يكون إلى الاتجاهات الوضعية الحديثة التي تأخذ بالمعرفة المباشرة، وتشابه النقد الذي وجهه ابن تيمية مع النقد الذي وجهه كثير من المناطقة المعاصرين، لا يعني أن الغاية واحدة، فإن كانت الكثير من المدارس المنطقية المعاصرة نقدت المنطق لصلاته بالميتافيزيقا، ولرفضها هي للجانب الميتافيزيقي، فابن تيمية قد صدر عن موقف مختلف، فهو لا يرفض الميتافيزيقا بإطلاق، وإنما هو يرفض نوعاً منها لا يتفق مع ما يؤمن به. فابن تيمية كالكثير من المناطقة المعاصرين وقف بالعقل عند حدود الحس والتجربة، ولكنهم لم يقروا بشيء وراء ذلك، أما هو فبلى، غير أنه وقف بالعقل عند حدود الحس والتجربة لقناعته أن لا قدرة للعقل على إدراك كنه ما وراء ذلك، فذلك البُعد ندركه عن طريق النص لا العقل.

لقد أراد ابن تيمية من خلال نقده لطرق الاستدلال المنطقية وما طرحه من بديل مرتبط بالمناهج الأصولية، أراد تأسيس المعرفة انطلاقاً من النص أولاً، ثم ضبط طرق الاستدلال المستندة إلى الأصول، أي الطرق الأكثر ملائمة للاستفادة من النص المثبت اليقيني، بهدف تعميم نتائجه والاستنتاج منه، ليغدو بذلك صالحاً لكل زمان ومكان، هذا من جانب، ومن جانب آخر أراد أن يفتح المجال واسعاً أمام مصادر مختلفة للمعرفة لا ترتبط بنسق محدد تفرض معاييره على الجميع، بل طرق المعرفة متنوعة متعددة تختلف باختلاف موضوعاتها وتتأسس وفقاً للمواضعات البشرية التي تتطور وتختلف بحسب تطور علم الإنسان وأساليب بحثه.

---

[1] محمود، المنطق الوضعي، ص٢٧٠.

[2] ابن تيمية، رسالة في ضبط كليات المنطق والخلل فيه، في مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج٩، ص٢٦١.

خاتمة

الاختلاف حول مصادر المعرفة يؤدي إلى الاختلاف حول قيمة المنطق ووسائله المعرفيـــة، فالمشكلة في جوهرها تتعلق بتحديد موقع العقل، وهذا ما يحدد الأسس المعرفية الـــتي يرتكـــز عليها النقد.

ولما كان من الصعب فهم الآراء المنطقية لأي مفكر أو فيلسوف بمعزل عن السياق التاريخي والفكري العام له، إذ يعمل الموقف الفلسفي أو الميتافيزيقي على ترجيح رأي منطقي على آخر، فلا ريب أن لبيان الأسس الفكرية أو الإيديولوجية أو السياسية التي حكمت عمل المفكـــر أو الفيلسوف أبلغ الأثر في فهم آرائه في عملية المعرفة من جهة، ومن جهة أخرى تساعد علـــى فهم نقده للفكر المنطقي عند غيره.

وعلى ذلك فجهود السهروردي وابن تيمية في المعرفة لا يمكن أن تُفهم بمعزل عن ســـياقها الفكري العام، إذ تستند إلى الخصائص الفكرية التي انطلق منها كـــل منـــهما، فوجـــدنا أن السهروردي لم يرفض المنطق كآلية للمعرفة بل وجد فيه ما يستحق المحافظة عليه لكن بعد أن تتم إعادة صياغته ليتفق مع رؤيته الإشراقية، ليجعل بذلك من المنطق الـــصوري نوعـــاً مـــن التدريب الفكري، أو الرياضة الذهنية، أي يمهد المقدمات التي ينطلق منها نحو النتيجة التي بدأ منها، فلم يعد هناك انتقال من المعلوم إلى المجهول، وإنما هو تهيئة المجهول ليدل على المعلـــوم في الحقيقة، فيؤدي دوره في التنبيه على المعرفة الحقة، فالسهروردي أراد أن يعيد سبك الحـــدود والمفاهيم والقضايا، بشكل يخدم رؤيته لموقع المنطق من بنائه الفكري، إلا أنه رغم هذا النقـــد الذي قدمه ومحاولة الإصلاح التي قام بها لم يستطع الخروج عن نطاق هذا المنطق، بل بقي أميناً له في معظم مباحثه، وإن كنا قد نجد أثراً للإشراق في مباحث الحد والقضايا، إلا أنا وجدنا أن آراءه في القياس بقيت امتداداً منطقياً لآرائه في القضايا دون خروج عن قواعد القياس، بل سار بالقضايا إلى نتائجها المنطقية في القياس.

إن موقف السهروردي العام من وحدة الفكر الإشراقي منذ هرمس حتى السهروردي ذاته، انعكس في رؤية كلية للمعرفة ومصدرها ووسائلها، وتجلى ذلك في محاولة إضفاء وحدة على

المصادر المتعددة للمعرفة. وفكرة وحدة المعرفة لديه جعلته يصر على دمج المنطق بالاتجاه الإشراقي، إلا أن المحاولة لم تنجح كما تبدى ذلك من خلال البحث، بل بقي السهروردي في قسم المنطق مشائياً متابعاً لابن سينا بشكل أمين إلا ما ظهر من انعكاس لروحه الإشراقية في ثنايا مباحث المنطق وإن كان ذلك لم يستطع أن يخفي المسار المشائي في كل مراحله.

وكما تجاهل السهروردي الاختلاف والتباين بين رجال هذا الاتجاه الإشراقي في تاريخه الطويل ولم ير إلا الجانب المشترك فيه، كذلك نجده يتجاهل التناقضات والاختلافات الناجمة عن محاولته إيجاد منهج موحد يجمع بين العقل والقلب، رغم ما بدا واضحاً من مفارقات وتناقضات بين الاتجاه الإشراقي الذي يشكل القاعدة الأساسية التي انطلق منها مع الآراء المنطقية الأرسطية التي أراد دمجها في نهجه الإشراقي.

ولكن يجب ملاحظة أن ما قام به السهروردي قد يكون جزءاً من مشروع أكبر لم يكتمل بسبب مقتله وهو في مقتبل عمره، غير أنّا لا يمكن أن نحكم على ما كان يمكن أن يُنجز وإنما نقيّم ما تم انجازه فعلياً.

أما ابن تيمية وانطلاقاً من رؤيته الفقهية القائمة على البحث في الواقع المحسوس بكل مشكلاته وتفاصيله، واستناداً إلى منهجه السلفي الداعي للعودة إلى الأصول والمنابع الأولى، عمل على إعادة الكلي إلى أساسه الجزئي الواقعي لتبدأ المعرفة من عالم الأشياء والوقائع، وما المفاهيم العقلية والألفاظ المستخدمة بعد ذلك إلا دلالات ورموز تشير إلى هذه الحقائق الخارجية، ولا يمكن للكليات العقلية أن تفيد علماً بالموجودات الواقعية الجزئية، ولذا نجده هنا قد اختلف تماماً عن السهروردي، إذ عمل على تأكيد الأساس الجزئي والواقعي للمفاهيم العقلية والمجردات الذهنية ليُبقي العقل ضمن الإطار الذي حدده له في مبحث التعريفات، أي قصراً على عالم الحس والواقع، ولكن لا يعني ذلك أن ابن تيمية عدّ هذا العالم هو الحقيقة الوحيدة، بل هو أبعد ما يكون عن هذه الرؤية، إذ إن إصراره الدائم على التأكيد على الوجود الحقيقي الواقعي لعالم الغيب والملكوت جلب له الكثير من التهم. ولكن الأمر الهام الذي أكد عليه ابن تيمية أنه ليس للعقل قدرة للوصول إلى ذلك العالم، وإنما لتلك المعرفة أدوات أخرى.

استند ابن تيمية في فكره الواقعي هذا على طبيعة الفكر الإسلامي، فالإسلام قدّم نفسه كدين حياة وواقع، وذلك ما ترك أثره الواضح في مختلف العلوم الإسلامية التي نشأت على

أسس واقعية عملية، ونما الفكر الإسلامي بتوجيه من الرؤية القرآنية التي تدعو للتأمل في المحسوس للانتقال من خلال عالم الشهادة إلى عالم الغيب، وما لا يمكن للعقل بلوغه عن طريق الاستدلال بالموجودات على موجدها، فإن النص هو الوسيلة الوحيدة الممكنة لبلوغ ذلك النوع من المعارف، وهذا مخالف في جوهره للفكر اليوناني الذي سيطر عليه الطابع النظري، حيث عدّت العلوم النظرية أشرف من العلوم العملية، وجرى الاهتمام تبعاً لذلك بالجانب الصوري من المعرفة أكثر من الاهتمام بالجانب المادي العملي.

هذا الارتباط بين الفكر اليوناني ونظرية المعرفة بعامة والمنطق بخاصة ربما كان الجانب الأهم في نقد ابن تيمية، حيث ربط مباحث المنطق الأرسطي بالميتافيزيقا الأرسطية من جهة، وربطها من جهة أخرى بنتائجها المخالفة للعقيدة الإسلامية، وهو في ذلك يصدر من إرادة الدفاع عن المبادئ العقدية الإسلامية، لقناعته بخطورة مباحث المنطق على الاهيات المسلمين. لذا نراه كثيراً ما يتبع نقده للرأي المنطقي بمناقشة آثاره على المباحث العقدية والإلهية، ونجده في كتاب "نقض المنطق" لم يبدأ في معالجته للمسائل المنطقية مباشرة، وإنما تناول المسائل المنطقية بعد تقرير الأصول العقدية من خلال منهج السلف وأهل الحديث، وهذا ما يؤكد غايته التي التزم بها في كتابه الآخر "الرد على المنطقيين" من الربط الوثيق بين المسائل العقدية والدينية من جهة، ومباحث المنطق أصولاً ونتائج من جهة أخرى.

هذا الربط بين المباحث المنطقية، وأصولها الميتافيزيقية، ونتائجها المخالفة للعقائد الإسلامية يشير إلى أن ابن تيمية قد يكون استهدف في الظاهر منطق أرسطو كما تجلى لدى شراحه، ولكن الهدف الأهم من هذا النقد كان تحطيم الصورة التي قدمها الغزالي للمنطق على اعتبار أنه علم حيادي لا يتعلق شيء منه بالدين، فـ"الرد على المنطقيين" موجه ضد الغزالي كما هو موجه ضد أتباع أرسطو المباشرين، وهذا الهدف الذي سعى ابن تيمية لتوضيحه لم يعه السيوطي عندما قام بتلخيص كتاب "الرد على المنطقيين" لابن تيمية وسماه "جهد القريحة في تجريد النصيحة" إذ اقتصر فيه على النواحي المنطقية فقط دون عرض مناقشات ابن تيمية للجوانب الميتافيزيقية أو الشرعية والعقدية، وهذا ما يخالف هدف ابن تيمية من وضعه للكتاب كما ذكرنا.

ذلك إنما يشير إلى أن غايته من نقد المنطق الأرسطي هو إفساح المجال أمام الطرق الإسلامية في البحث لتأخذ مكانها مرة أخرى بعد أن طغى المنهج المنطقي عليها حتى عند أصحاب المنهج الإسلامي ذاتهم، أي لدى كل من علماء أصول الفقه وعلماء أصول الدين بعد القرن الخامس الهجري، فأراد أن يعيد لهذه المناهج الإسلامية اعتبارها، من خلال نقد مباحث المنطق أو رد مباحث المنطق إلى مباحث الأصول.

وفقاً لهذه الأسس المختلفة التي انطلق منها الفقهاء والصوفية تأسس منهج المعرفة لدى كل منهما، إذ بقي الفقيه يعمل ضمن إطار العالم الذي لا يمكنه تجاوزه فتأسست المعرفة لديه انطلاقاً من الواقع الفعلي المحسوس عالم المادة والحس، وأما العالم الإلهي فلا قدرة لعقله المرتبط بحدود الواقع أن يبلغه، وسبيله لمعرفة ذلك العالم هو النص أو الوحي، وبذلك تتأسس المعرفة لدى الفقيه على أسس الواقع والنص.

أما الرؤية الصوفية القائمة على الاتصال والوحدة فلا بد أن تؤسس لمنهج يقوم على تجاوز هذه الثنائية، ولذا رُفض اعتبار العقل أو النص وسائط بين الذاتين الإلهية والإنسانية، فهذه المعرفة لا تخضع في دلالتها ولا في طريقها إلا لاعتبار واحد وهو اعتبار التجربة الداخلية، والكشف الإلهي. فالرؤية الصوفية للسهروردي القائمة على الاتصال، والمتجلية من خلال فكرة الإشراق والوجود الإشراقي، تمكّن من العروج نحو عالم المجردات إذ لا انفصال بين العالمين.

وعلى ذلك فقد اتفق الصوفية والفقهاء على محدودية العقل وقدرته، وعلى نقد المنطق حين يتجاوز حدوده، رغم اختلافهما في الأسس والغايات من هذا النقد. وهذا ما اتضح خلال مجمل البحث، إذ وجدنا أنهما اتفقا في البداية على نقد التعريفات الموصلة إلى الماهية، وقصرا مجال العقل على عالم الحس والتجربة، غير أن اختلاف الأسس والغايات من هذا النقد برز بشكل واضح مع مبحث القضايا، والتي دورها كمقدمات للقياس يجعل منها المنطلق في عملية المعرفة، إذ هنا ستتم إعادة توجيه المقدمات في الوجه التي نصل من خلالها إلى النتائج المطلوبة والمحددة سلفاً سواء عن طريق الكشف أو عن طريق النص.

ولكن من الملاحظ أن جميع هذه الجهود من قبل السهروردي وابن تيمية لم تخرج عن إطار المنطق بالمعنى العام، لقد بقيا يعملان ضمن إطار فكرة الهوية والحمل والمطابقة واللزوم، بقي هدفهما الوصول إلى القوانين العاصمة للذهن من الوقوع في الخطأ والزلل، وإن كان النقد

والإصلاح الذي قاما به يشكل جانباً مهماً من النقد الذي وجه باستمرار للمنطق الأرسطي، فالمنطق تعرض للتقويم والتصحيح دوماً في تاريخ الفلسفة، إذ تم الانتقال من المنطق الاستدلالي إلى المنطق الاستقرائي، ومن المنطق الصوري إلى المنطق الرياضي، ومن المنطق ثنائي القيم إلى المنطق متعدد القيم، وبهذا المعنى ظل المنطق قاعدة يمكن الانطلاق منها في الحديث عن الحقيقة، وإن لم يكن هو الحقيقة الأخيرة. وبقي ما قام به كل من السهروردي وابن تيمية يشكل نموذجاً من النقد المعرفي المستند إلى أسس ومنطلقات مختلفة، جانب منها معرفي، وجانب آخر منها لم يكن يخلو من دلالات تاريخية سياسية، إذ تمت صياغة الإيديولوجيا الباطنية من قبل السهروردي، والإيديولوجيا الظاهرية من قبل ابن تيمية بشكل نسقي ممنهج، يعمل كل جانب منهما على إقصاء الآخر معرفياً كما سعى لإقصائه واقعياً. ومن ثم سواء كان النقد الذوقي الصوفي من قبل السهروردي أم النقد الفقهي العملي من قبل ابن تيمية فهو لا يخلو من جانب إيديولوجي واضح، فكانت محاولتهما لإعادة صياغة المنطق على النحو الذي يستجيب لتوجهاتهما الإيديولوجية التي تم تغليفها تارة بغلاف صوفي ذوقي شخصي، أو التي تم تغليفها بإطار فقهي عملي تلبس لبوس الايدولوجيا الظاهرية.

لكن تعدد المناهج المتبعة في البحث عن الحقيقة، من حس وتجربة وعقل ونقل وكشف وسوى ذلك مما يجد فيه البعض ضالته في البحث عن "الحقيقة" يثير تساؤلاً حول وجود معيار كلي شامل يصلح للتطبيق على أي فكر، وفي أي زمان ومكان، نصل من خلاله إلى الحقيقة، أي ألا يمكننا الحديث عن منطق واحد ومعيار محدد ثابت يحكم طبيعة الفكر البشري على مر العصور ولمختلف الأجناس والأعراق؟

لقرون عديدة كان المنطق الأرسطي يمثل هذه المرجعية المعيارية اليقينية، وكان "الآلة" للعلوم كافة في بحثها عن الحقيقة، ومثل السلطة المعرفية والمعيار الشامل للتفكير، لكن كثرة ما وجه له من نقد ورفض من مختلف الثقافات والاتجاهات الفكرية المختلفة يشير إلى عدم التسليم بهذا المعيار الشمولي والقانون الكلي، وما النظريات المنطقية العديدة المستندة إلى رؤى مختلفة للمشكلات الفلسفية والفكرية إلا دليل على عدم التسليم بهذا المعيار، وهنا سنعود للتساؤل حول المعيار الكلي الذي يمكن أن يحكم طبيعة الفكر البشري، إن كان ثمة معيار كهذا؟

إن الارتباط الواضح بين الميتافيزيقا الأرسطية ونظرية المنطق لديه تمنح المشروعية لكل من السهروردي وابن تيمية في وضع أسس ومعايير للفكر تتفق مع جوهر فكرهما، فإذا كان الهدف من المنطق هو الوصول إلى اليقين، فإن تحديد مفهوم اليقين لا يتحدد وفقاً للنسق المنطقي الأرسطي وإنما يتحدد وفقاً للفكرة الكلية التي تحكم عمل المفكر، والتي تتجلى في مختلف نواحي تفكيره بما في ذلك المنطق ذاته، ليصبح المنطق بذلك جزءاً من الفكر يعمل وفق آليات هذا الفكر وأهدافه.

وعلى ذلك فلا يمكن إقامة منطق مجتزأ عن أرضيته الفكرية والميتافيزيقية، وكل النظريات المنطقية التي طرحت تعكس بشكل واضح آراء فلسفية وميتافيزيقية، فالمنطق التجريبي انعكاس للفلسفة التجريبية، والمنطق الوضعي هو نتيجة طبيعية للفلسفة الوضعية... فأصول وقواعد وأسس المنطق تستند إلى الفلسفة أو الميتافيزيقا، والأصول الفكرية المختلفة تستلزم آليات عقلية خاصة بها للانتقال من المعلوم إلى المجهول.

فطبيعة المنظومة الفكرية التي تحكم عمل المفكر أو الفيلسوف تفرض نمطاً من التفكير يتفق معها ويتصف بالمرونة والاتساق في التعامل مع هذه المنظومة، فالعمليات العقلية تتلاءم مع المنظومات الفكرية والتوجهات والاعتقادات والقيم، واختلاف الناس من حيث هذه المنظومات يؤدي إلى اختلاف في أدوات فهم هذا العالم، فعمليات الفكر هي جزء من المعتقدات عن طبيعة العالم، لذا وجدت عبر التاريخ منظومات إدراك مختلفة ومتنوعة، وهذا ناشئ عن اختلاف البشر برؤاهم الميتافيزيقية ومعتقداتهم عن العالم، ووفقاً لذلك يُعدّ المنطق نمط تفكير أكثر من أن يكون قانوناً كلياً، إنه نتيجة تفاعل بين الفكر والمجتمع بمختلف رؤاه، فلا يمكننا أن نفترض نمطاً واحداً له الهيمنة على كل الشعوب والثقافات، أي **لا وجود لمنطق بحت**، وإنما المنطق هو انعكاس لنسق فكري فرض آلياته التي تساهم في رسم صورة للعالم تنسجم مع جوهر هذا الفكر بكل مكوناته التاريخية والمعرفية والميتافيزيقية.

وهذا ما ظهر واضحاً من خلال آراء السهروردي وابن تيمية المنطقية، إذ أراد السهروردي إظهار المنطق وكأنه يقود الفكر إلى نتائجه الإشراقية، أي إن آراءه الإشراقية كانت نتاج بحث منطقي عقلي مجرد، بينما كانت في الحقيقة نتائج لا يمكن بحال من الأحوال اجتزاؤها عن أساسها الفكري الإشراقي. وكذلك فإن الآراء الفقهية والأصولية والعقدية لابن تيمية لم تكن

نتاج بحث منطقي صرف، وإنما كانت آراءه المنطقية نتاج هذه الأبحاث العقدية والتصورات الميتافيزيقية. وعلى ذلك لا يمكننا أن نقيّم جهود السهروردي وابن تيمية إلا استناداً إلى الأسس التي انطلقا منها، فالأساس الفكري الذي انطلق منه السهروردي وابن تيمية والذي أنتج آلية معرفية مرتبطة بطبيعة هذا الفكر، هو المعيار المتبع، أي قدرة كل منهما على الاتساق مع ذاته في المقام الأول، فما ارتضاه السهروردي من رؤية للعالم والفكر من المفترض ألا يناقضه بعد ذلك، إذ إن المنهج الذي وضعه، وضعه كتبرير لهذا الفكر من ناحية وكتفسير له من ناحية أخرى، وكذلك ابن تيمية، من المفترض أن يبقى متسقاً مع ذاته، فما رفضه من آراء وأفكار من غير المقبول أن يقبل بما يقود إليها أو ينتج عنها بشكل مباشر، وهنا مفارقة في النظريات المنطقية، إذ إن الأسس الفكرية والميتافيزيقية تُنتج منطقاً متسقاً معها، ويتم بعد ذلك الاستعانة بهذا المنطق في تأييد هذه الأسس. وهذا ما ظهر واضحاً من خلال آراء السهروردي وابن تيمية المنطقية، إذ حاولا إعادة توظيف المنطق المؤسس على طبيعة فكرهما الخاص لتأييد هذا الفكر مرة أخرى.

إن أي فكر يحاول أن يصوغ ذاته على شكل قيم معيارية، وكل معيار هو صحيح بالإضافة إلى حقله الخاص، فما قدمه السهروردي من آراء منطقية إن اتصفت بالاتساق الداخلي فهي صحيحة ضمن إطار فكره الإشراقي، وما قدمه ابن تيمية من آراء منطقية هي صحيحة ضمن إطار فكره الفقهي وأسسه العقدية، كما أن المنطق الأرسطي هو معيار ضمن الإطار الفكري العام لأرسطو، ولا يمكننا أن نطبق معياراً ضمن إطار فكري مختلف، فلا يمكن للبرهان المنطقي أن يفيد علماً في فكر يستند إلى التجربة الذاتية الداخلية والكشف الصوفي، كما لا يمكننا أن نطبق معايير ذاتية على فكر يستند إلى الواقع والتجربة، وعلى ذلك لا يمكن الحديث عن معيار كلي أو قانون عام للفكر، وإذا كان المنطق الأرسطي قد سيطر لقرون عديدة على اعتبار أنه قانون الفكر الأوحد، فما ذلك إلا نتيجة سلطة أرسطو القوية التي فرضت معاييره لقرون طويلة.

ولا يعني ذلك أن نرتد إلى موقف سفسطائي يقوم على نسبية مطلقة، بل ما نعنيه هنا هو أن الأنساق المنطقية المختلفة هي نماذج للفكر ضمن إطار العقل نفسه، وتستمد مشروعيتها من طبيعة الموضوع ذاته، التي تفرض آلياتها على الذات العارفة، وعلى ذلك فما الاختلافات بين

المناهج والنظريات المنطقية إلا نتيجة اختلاف طبيعة الموضوع ذاته من جهة، ومن جهة أخرى فإن هذه الاختلافات هي نتيجة تعينات القوانين الكلية للعقل – بمعنى الجهود الهادفة لمعرفة الحقيقة، والانتقال من المعلوم إلى المجهول – ضمن أطر فكرية مختلفة تترك أثرها فيما يمكن أن يستبعد أو يغيب من المنطق الأرسطي ذاته، وما يمكن أن يطرح كمعيار بديل عن منطق أرسطو استناداً إلى قيم ومعايير خاصة ترتبط بالتعدد الثقافي والفكري، ليمثل بذلك المنطق الأرسطي جزءاً من الأدوات الأساسية في البحث عن الحقيقة لكنه بالتأكيد لا يمثل الحقيقة النهائية.

الفهارس العامة:

فهرس الآيات القرآنية:

البقرة:

﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاء فَأَحْيَا بِهِ الأرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخِّرِ بَيْنَ السَّمَاء وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ / ١٦٤/ :ص٢٣٢.

آل عمران:

﴿ قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُم مِّثْلَيْهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ وَاللّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَن يَشَاءُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لَّأُوْلِي الأَبْصَارِ ﴾ /١٣/ :ص٢٢٩.

الأعراف:

﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ ﴾ /٥٣/ :ص١١٤.

يوسف:

﴿ يَا أَبَتِ هَـذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا ﴾ /١٠٠/ :ص١١٤.

﴿ لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُوْلِي الأَلْبَابِ ﴾ /١١١/ :ص٢٢٩.

النحل:

﴿ وَلِلّهِ الْمَثَلُ الأَعْلَىَ ﴾ /٦٠/ :ص٢٣٣.

الإسراء:

﴿ فَلاَ تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا ﴾ /٢٠/ :ص٢٣٤.

﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِتَبْتَغُواْ فَضْلاً مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُواْ عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلاً ﴾ /١٢/ :ص٢٣٢.

﴿ وَزِنُوا بالقسطاس المسْتَقيم ﴾ /٣٥/ : ص٤٧.

﴿قُلْ لَو كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذاً لابْتَغَوْاْ إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلاً ﴾ /٤٢/ :ص٤٧.

الأنبياء:

﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلا اللهُ لَفَسَدَتَا ﴾ /٢٢/ :ص٤٧.

العنكبوت:

﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ﴾ /٢٠/ : ص٢٣٤.

الروم:

﴿ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾/٢٤/ :ص١١٥.

ص:

﴿ أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ ﴾/٢٨/ :ص٢٢٩.

فصلت:

﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ ﴾ /٥٣/ :ص٢٣٤.

الشورى:

﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ /١١/ :ص١١٢، ص١١٥، ص٢٣٣.

﴿ اللَّهُ الَّذِي أَنزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ ﴾ /١٧/ :ص٢٢٨.

الجاثية:

﴿ أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاء مَّحْيَاهُم وَمَمَاتُهُمْ سَاء مَا يَحْكُمُونَ ﴾ /٢١/ :ص٢٢٩.

الحديد:

﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ﴾/٢٥/ :ص٢٢٨.

القلم:

﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ * مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴾ /٣٥-٣٦/ :ص٢٢٩.

فهرس الأعلام الواردة في المتن:

(أ)

(ب)

(ح)

(خ)

(د)

(ذ)

(ر)

(ك)

(ل)

(م)

(ن)

(هـ)

(و)

(ي)

فهرس المصطلحات:

(أ)

(ج)

(ح)

(ك)

(ل)

(م)

(ن)

(هـ)

الفرق والطوائف والاتجاهات الفكرية:

(أ)

(ب)

(ت)

(ج)

(ح)

(د)

الكتب الواردة في المتن:

المصادر والمراجع

المصادر

١. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **بيان تلبيس الجهمية**، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة، ط١، ١٣٩٢هـ.

٢. ـــــ، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، ط١، ١٩٧٩م.

٣. ـــــ، **الرد على المنطقيين**، تقديم وتعليق: رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٩٣م.

٤. ـــــ، **الرسالة التدمرية**، تحقيق: محمد بن حامد بن عبد الوهاب، دار البصيرة، الإسكندرية، ٢٠٠٢م.

٥. ـــــ، "**الرسالة الحموية**"، في: **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، ج٥، جمع: عبد الرحمن بن محمد العاصمي وابنه محمد، ط١، ١٣٩٨هـ.

٦. ـــــ، "**رسالة في ضبط كليات المنطق والخلل فيه**"، في: **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية**، ج٩، جمع: عبد الرحمن بن محمد العاصمي وابنه محمد، ط١، ١٣٩٨هـ.

٧. ـــــ، "**شرح حديث النزول**"، في: **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، ج٥، جمع: عبد الرحمن بن محمد العاصمي وابنه محمد، ط١، ١٣٩٨ هـ.

٨. ـــــ، **شرح العقيدة الأصفهانية**، عناية: حسنين محمد مخلوف، دار الكتب الإسلامية، القاهرة، ١٩٦٥م.

٩. ـــــ، **العقيدة الواسطية**، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٩٩٤م.

١٠. ـــــ، **الفرقان بين الحق والباطل**، تحقيق: حسين يوسف غزال، دار إحياء العلوم، بيروت، ط٤، ١٩٩٠م.

١١. ـــــ، **القياس في الشرع الإسلامي**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٣، ١٩٧٨م.

١٢. ـــــ، "**كتاب الإيمان**"، في: **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، ج٧، جمع: عبد الرحمن بن محمد العاصمي وابنه محمد، ط١، ١٣٩٨هـ.

١٣. ـــــ، **"مسألة في العقل والنفس"، في جموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، ج٩، جمع: عبد الرحمن بن محمد العاصمي وابنه محمد، ط١، ١٣٩٨هـ.

١٤. ـــــ، **نقض المنطق**، تحقيق محمد حمزة وسليمان الصنيع، دار المعرفة، د.ت، د.م.

١٥. أرسطو، **الطبيعة**، ترجمة: حنين بن اسحق، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٤م.

١٦. ـــــ، **منطق أرسطو**، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط١، ١٩٨٠م.

١٧. السهروردي، شهاب الدين يحيى، **"حكمة الإشراق"**، في **مجموعة دوم مصنفات**، تحقيق: هنري كوربان، المعهد الإيراني الفرنسي، طهران، ١٩٥٢م.

١٨. ـــــ، **"التلويحات اللوحية والعرشية"**، في **مجموعة في الحكمة الإلهية**، المجلد الأول، تحقيق هنري كوربين، استانبول، مطبعة المعارف، ١٩٤٥م.

١٩. ـــــ، **"لغة النمل"**، ترجمة: عادل محمود بدر، في: **أخبار الأدب**، العدد٤٩٠، الفصل الأول، ١ ديسمبر، ٢٠٠٢م.

٢٠. ـــــ، **اللمحات**، تحقيق: أميل المعلوف، دار النهار، بيروت، ط٢، ١٩٩١م.

٢١. ـــــ، "**المشارع والمطارحات**"، **في مجموع في الحكمة الإلهية**، تحقيق: هنري كوربان، استانبول، مطبعة المعارف، ١٩٤٥م.

٢٢. ـــــ، **هياكل النور**، تعليق: حسن السماحي، دار الهجرة، دمشق، ط١، ١٩٩٣م.

المراجع

١. ابن أبي أصيبعة، أحمد بن القاسم الخزرجي، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، تحقيق: عامر النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠١م.

٢. ابن الأثير، عز الدين علي بن أبي الكرم الشيباني، **الكامل في التاريخ**، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٧م.

٣. ابن تغري بردى، جمال الدين يوسف، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، تعليق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٢م.

٤. ابن حزم، علي بن أحمد، **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية**، تحقيق: إحسان عباس، منشورات دار الحياة،د.م، د.ت.

٥. ــــ، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، تحقيق: محمد إبراهيم نصر و عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٥م.

٦. ابن خلدون، عبد الرحمن، **المقدمة**، منشورات الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، د.ت.

٧. ابن رشد، أبو الوليد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، تحقيق: موريس بويج، دار المشرق، بيروت، ط٣، ١٩٨٣م.

٨. ــــ، **تلخيص كتاب القياس**، تحقيق: محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٣م.

٩. ــــ، **تلخيص ما بعد الطبيعة**، تحقيق: عثمان أمين، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٥٨م.

١٠. ــــ، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، تقديم: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، ١٩٩٩م.

١١. ابن سبعين، عبد الحق، "**الرسالة الفقيرية**"، في **رسائل ابن سبعين**، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٥٦م.

١٢. ـــــ ، **الكلام على المسائل الصقلية**، تحقيق محمد شرف الـدين يلتقايـا، المطبعـة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٤١م.

١٣. ابن سينا، أبو علي، **الإشارات والتنبيهات**، وبهامشه **شرح الإشارات والتنبيهات** لنصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط٣، د.ت.

١٤. ـــــ، **الشفاء**، تحقيق بإشراف إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميريـة، القاهرة، ١٩٦٤م.

١٥. ـــــ، **منطق المشرقيين**، تقديم: شكري النجار، دار الحداثة، بيروت، ط١، ١٩٨٢م.

١٦. ـــــ، **النجاة في المنطق والإلهيات**، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيـل، بـيروت، ط١، ١٩٩٢م.

١٧. ابن الصلاح، عثمان بن عبدالرحمن الشهرزوري، **فتاوى ابن الـصلاح في التفـسير والحديث والأصول والفقه**، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار الوعي، حلـب، ط١، ١٩٨٣م.

١٨. ابن العبري، غريغوريوس الملطي، **تاريخ مختصر الدول**، دار المـشرق، بـيروت، ط٣، ١٩٩٢م.

١٩. ابن عساكر، علي بن الحسن، **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحـسن الأشعري**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٤، ١٩٩١م.

٢٠. ابن العميد الحنبلي، عبد الحي بن أحمد بن محمد، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، تحقيق: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، ط١، ١٩٩١م.

٢١. ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، **أدب الكاتب**، تقديم: محب الـدين الخطيـب، المطبعـة السلفية، القاهرة، ١٩٢٧م.

٢٢. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، **إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان**، تحقيق: السيد الجميلي، دار الحديث، القاهرة، د.ت.

٢٣. ـــــ، **مفتاح دار السعادة ومنشورات ولاية العلم والإرادة**، تحقيق: بـشير محمـد عيون، مكتبة دار البيان، دمشق، ١٩٩٨م.

٢٤. ابن كثير، **البداية والنهاية**، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.

٢٥. ابن المقفع، عبدالله، **كليلة ودمنة**، تحقيق عبد الوهاب عزام، دار الشروق، بيروت، والشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، د.ط، ١٩٧٣م.

٢٦. ـــــ، **المنطق**، تحقيق وتقديم: محمد تقي دانش بزوة، طهران، ١٩٧٨م.

٢٧. ابن منظور، جمال الدين محمد، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، د.ت.

٢٨. ابن النديم، **الفهرست**، تعليق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٩٩٤م.

٢٩. أبو ريان، محمد علي، **أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي**، دار المعرفة الجامعية، ط٢، ١٩٦٩م.

٣٠. أبو ريدة، محمد عبد الهادي، **إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية**، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٤٦م.

٣١. أبو زهرة، محمد، **ابن تيمية حياته وعصره، آراؤه وفقهه**، دار الفكر العربي، ط١، ١٩٥٢م.

٣٢. أحمد نكري، عبد النبي بن عبد الرسول، **جامع العلوم في اصطلاحات الفنون الملقب بدستور العلماء**، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط٢، ١٩٧٥م.

٣٣. إخوان الصفا، **رسائل إخوان الصفا**، دار صادر، بيروت، ١٩٩٩م.

٣٤. الاسفراييني، أبو مظفر، **التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين**، تحرير: محمد زاهد كوثري، المكتبة الكوثرية للتراث، القاهرة، ط١، ١٩٩٩م.

٣٥. أفلاطون، **ثياتيتوس أو عن العلم**، ترجمة: أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣م.

٣٦. ـــــ، **فيدون**، تحقيق: علي سامي النشار، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٥م.

٣٧. إقبال، محمد، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، ترجمة: عباس محمود، دار الهداية، ط٢، ٢٠٠٠م.

٣٨. ـــــ، **تطور الفكر الفلسفي في إيران**، ترجمة: محمد السعيد جمال الدين و حسن محمود الشافعي، الدار الفنية، د.م، ط١، ١٩٨٩م.

٣٩. إمام، إمام عبد الفتاح، **محاضرات في المنطق**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٢م.

٤٠. أمين، أحمد، **ضحى الإسلام**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١٠، د.ت.

٤١. ـــــ، **فجر الإسلام**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٤م.

٤٢. الأندلسي، صاعد، **طبقات الأمم**، تحقيق: العبيد بوعلوان، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٨٥م.

٤٣. الباجوري، **حاشية الباجوري على متن السلم**، وبهامشها **متن السلم** وتقرير المحقق: محمد الأنباني، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٤٧هـ.

٤٤. بدوي، عبد الرحمن، **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٤، ١٩٨٠م.

٤٥. ـــــ، **دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨١م.

٤٦. ـــــ، **خريف الفكر اليوناني**، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٥، ١٩٧٩م.

٤٧. ـــــ، **المنطق الصوري والرياضي**، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٤، ١٩٧٧م.

٤٨. بدوي، عبد المجيد أبو الفتوح، **التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني في المشرق الإسلامي من القرن الخامس الهجري حتى سقوط بغداد**، دار الوفاء، المنصورة، ط٢، ١٩٨٨م.

٤٩. برهييه، إميل، **تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنستية والرومانية**، ج٢، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط٢، ١٩٨٨م.

٥٠. بروكلمان، كارل، **تاريخ الأدب العربي**، ترجمة: عبد الحليم النجار، دار المعارف، القاهرة، ط٢، د.ت.

٥١. ـــــ، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ترجمة: نبيه أمين فارس ومنير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط٥، ١٩٦٨م.

٥٢. البزاز، عمر بن علي، **الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية**، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٤، ٢٠٠٢ م.

٥٣. البصري، أبو الحسين محمد بن علي، **المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق: محمد حميد الله وآخرون، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، ط١، ١٩٦٥م.
٥٤. البغدادي، أبو البركات هبة الله بن علي بن ملكا، **المعتبر في الحكمة**، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ١٣٥٧هـ.
٥٥. بلانشي، روبير، **المنطق وتاريخه**، ترجمة: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط٢، ٢٠٠٢م.
٥٦. البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد، **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**، عالم الكتب، بيروت، د.ت.
٥٧. البيهقي، ظهير الدين، **تتمة صوان الحكمة**، تحقيق: رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٩٤م.
٥٨. التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي، **مدخل لدراسة التصوف الإسلامي**، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٤م.
٥٩. التكريتي، ناجي، **الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام**، دار الأندلس، بيروت، ط٢، ١٩٨٢م.
٦٠. التوحيدي، أبو حيان، **الإمتاع والمؤانسة**، تصحيح وضبط: أحمد أمين وأحمد الزين، دار الشريف الرضي، ط١، د.ت، د.م.
٦١. ـــــ، **المقابسات**، تحقيق: حسن السندوبي، دار سعاد الصباح، الكويت، ط٢، ١٩٩٢م.
٦٢. التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، إشراف: رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، ط١، ١٩٩٦م.
٦٣. الجابري، محمد عابد، **بنية العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٧، ٢٠٠٤م.
٦٤. الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: عبد العظيم ديب، قطر، ط١، ١٣٩٩هـ.
٦٥. حلمي، مصطفى، **ابن تيمية والتصوف**، دار الدعوة، الإسكندرية، ١٩٨٢م.

٦٦. ــــ، **قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي**، دار الدعوة، الإسكندرية، ط٤، ١٩٩١م.

٦٧. حمد، إنصاف، **المنطق الصوري في المنظور التجريبي، جون استيوارت مل نموذجاً**، دار السوسن، دمشق، ط١، ٢٠٠١م.

٦٨. خلاف، عبد الوهاب، **علم أصول الفقه**، دار القلم، الكويت، ط١٥، ١٩٨٣م.

٦٩. خليفات، سحبان، **مقالات يحيى بن عدي الفلسفية**، منشورات الجامعة الأردنية، عمان، ط١، ١٩٨٨م.

٧٠. خليل، حامد، **المنطق البراجماتي عند تشارلز بيرس**، دار الينابيع، دمشق، ١٩٩٦م.

٧١. الدمنهوري، أحمد، **إيضاح المبهم من معاني السلم**، ويليه **شرح الأخضري** على سلمه، ضبط: عبد السلام بن عبد الهادي شنار، دار الفرفور، دمشق، ط١، ٢٠٠١م.

٧٢. دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريده، الدار التونسية للنشر. تونس، د.ت.

٧٣. ديوي، جون، **المنطق نظرية البحث**، ترجمة: زكي نجيب محمود، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٠م.

٧٤. ريشر، نيقولا، **تطور المنطق العربي**، ترجمة: محمد مهران، دار المعارف، القاهرة، ط١، ١٩٨٥م.

٧٥. رينان، ارنست، **ابن رشد والرشدية**، ترجمة: عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٧م.

٧٦. الزحيلي، وهبة، **أصول الفقه الإسلامي**، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٩٨٦م.

٧٧. الزركشي، بدر الدين بن محمد بن بهادر، **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحرير: عبد القادر عبد الله العاني، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ١٩٩٢م.

٧٨. الزعبي، أنور خالد، **واقعية ابن تيمية مسألة المعرفة والمنهج**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي: مكتب الأردن، عمان، ط١، ٢٠٠٣م.

٧٩. زيدان، جرجي، **تاريخ التمدن الإسلامي**، مطبعة الهلال، مصر، ١٩٠٢م.

٨٠. الساوي، عمر بن سهلان، **البصائر النصيرية في علم المنطق**، تقديم وضبط: رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٩٣م.
٨١. السبكي، عبد الوهاب، **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الجواد، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٩٩٩م.
٨٢. ــــــ، **معيد النعم ومبيد النقم**، تحقيق: محمد علي النجار وأبو زيد شلبي ومحمد أبو عيون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٢، ١٩٩٣م.
٨٣. ستيس، ولتر، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ترجمة مجاهد عبدالمنعم مجاهد، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٤م.
٨٤. سعيد، جلال الدين، **فلسفة الرواق**، مركز النشر الجامعي، د.م، ١٩٩٩م.
٨٥. السيوطي، جلال الدين، **تاريخ الخلفاء**، تقديم: عبد الله مسعود، دار القلم العربي، حلب، د.ت.
٨٦. ــــــ، **صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام**، ويليه **جهد القريحة في تجريد النصيحة**، تحقيق: علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ت.
٨٧. شريعتي، مهدي، **رسالتان في التصور والتصديق**، مؤسسة إسماعيليان، قم، إيران، ١٤١٦هـ.
٨٨. الشهرزوري، شمس الدين محمد، **رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية**، تحقيق: محمد نجيب كوركون، جامعة مرمرة، اسطنبول، ١٩٩٦م. (رسالة دكتوراة غير منشورة).
٨٩. ــــــ، **شرح حكمة الإشراق**، تحقيق: حسين ضيائي تربتي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، طهران، ١٩٩٣م.
٩٠. ــــــ، **نزهة الأرواح وروضة الأفراح**، تحقيق: عبد الكريم أبو شويرب، جمعية الدعوة الإسلامية، ليبيا، ط١، ١٩٨٨م.
٩١. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، **الملل والنحل**، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، د.ت.

٩٢. شيدر، هانز هينرش، **روح الحضارة العربية**، ترجمة: عبد الرحمن بـــدوي، دار العلـــم للملايين، بيروت، ١٩٤٩م.
٩٣. الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي، **اللمع في أصول الفقه**، تحقيق: محـــي الـــدين ديب مستو ويوسف علي بديوي، دار ابن كثير، دمشق، ط١، ١٩٩٥م.
٩٤. الصبان، محمد بن علي، **حاشية على شرح السلم للملوي**، وبالهامش **شرح الـــسلم** لأحمد الملوي، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ط٢، ١٩٣٨م.
٩٥. الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك، **الغيث المسجم في شرح لاميـــة العجـــم**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٧٥م.
٩٦. الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار سويدان، بيروت، د.ت.
٩٧. الطوسي، نصير الدين، **تلخيص المحصل**، بذيل كتـــاب **محـــصل أفكـــار المتقـــدمين والمتأخرين** لفخر الدين الرازي، تقديم: طه عبد الرؤوف ســـعد، دار الكتـــاب العـــربي، بيروت، ط١، ١٩٨٤م.
٩٨. عبد الرازق، مصطفى، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط٣، ١٩٦٦م.
٩٩. عبد الرحمن، طه، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربي، الدار البيـــضاء، ط٢، د.ت.
١٠٠. ـــــ، **فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيـــضاء، ط٢، ٢٠٠٠م.
١٠١. عبد الجبار، القاضي، **فرق وطبقات المعتزلة**، تحقيق: علي سامي النشار وعصام الدين محمد علي، دار المطبوعات الجامعية، ١٩٧٢م.
١٠٢. عبد الله، محمد فتحي، **مترجمو وشراح أرسطو عبر العصور**، دار الوفاء، الإسكندرية، ط١، ٢٠٠١م.
١٠٣. عثمان أمين، **الفلسفة الرواقية**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧١م.

١٠٤. العسقلاني، أحمد ابن حجر، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، تحقيق: محمد سيد جاد الحق، دار الكتب الحديثة، القاهرة، د.ت .

١٠٥. العجم، رفيق، **أثر الخصوصية العربية في المعرفية الإسلامية**، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٩٣م.

١٠٦. غرديه وقنواتي، **فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية**، ترجمة: صبحي الصالح وفريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت، ط٢، ١٩٧٨م.

١٠٧. الغزالي، أبو حامد، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط٧، د.ت.

١٠٨. ــــــ، **القسطاس المستقيم**، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ج٣، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٤م.

١٠٩. ــــــ، **محك النظر**، تحقيق: رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٩٤م.

١١٠. ــــــ، **المستصفى من علم الأصول**، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، ط١، ١٩٩٧م.

١١١. ــــــ، **معيار العلم في المنطق**، شرح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٠م.

١١٢. ــــــ، **مقاصد الفلاسفة**، تحقيق: محمود بيجو، مطبعة الصباح، دمشق، ط١، ٢٠٠٠م.

١١٣. ــــــ، **المنقذ من الضلال**، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٨٨م.

١١٤. غلاب، محمد، **الفلسفة الشرقية**، القاهرة، ١٩٣٨م.

١١٥. الغمري، عفاف، **المنطق عند ابن تيمية**، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠١م.

١١٦. غوتاس، ديمتري، **الفكر اليوناني والثقافة العربية**، ترجمة: نقولا زيادة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠٣م.

١١٧. الفارابي، أبو نصر محمد بن طرخان، **رسالة في مسائل متفرقة**، طبع مجلس دائرة المعارف النظامية، آباد الدكن، الهند، ط١، ١٣٤٤هـ.

١١٨. ــــــ، **"ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم فلسفة أرسطو"، في مبادئ الفلسفة القديمة**، المكتبة السلفية، القاهرة، ١٩١٠م.

١١٩. ــــــ، **المنطق عند الفارابي**، تحقيق: رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٥م.

١٢٠. فخري، ماجد، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٩١م.

١٢١. فرنر، شارل، **الفلسفة اليونانية**، ترجمة: تيسير شيخ الأرض، دار الأنوار، بيروت، ط١، ١٩٦٨م.

١٢٢. الفندي، محمد ثابت، **أصول المنطق الرياضي**، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٦م.

١٢٣. فؤاد، عبد الفتاح أحمد، **الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية**، دار الوفاء، الإسكندرية، مصر، ط١، ٢٠٠٣م.

١٢٤. قاسم، محمود، **نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الإكويني**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٢، د.ت.

١٢٥. القزويني، زكريا بن محمد، **مفيد العلوم ومبيد الهموم**، تحقيق وتقديم: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٥م.

١٢٦. القفطي، علي بن القاضي، **إخبار العلماء بأخبار العلماء**، مكتبة المتنبي، القاهرة، د.ت.

١٢٧. القنوجي، حسن صديق، **أبجد العلوم**، إعداد: عبد الجبار زكار، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٨م.

١٢٨. كرم، يوسف، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، دار القلم، بيروت، د.ت.

١٢٩. ــــــ، **العقل والوجود**، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٤م.

١٣٠. الكسم، بديع، **البرهان في الفلسفة**، ترجمة: جورج صدقني، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩١م.

١٣١. كوبلستون، **تاريخ الفلسفة "اليونان وروما"**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٢م.

١٣٢. كوربان، هنري، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة: نصير مروة وحسن قبيسي، دار عويدات، بيروت، ٢٠٠٤م.

١٣٣. ـــــ، **"السهروردي المقتول مؤسس المذهب الإشراقي"، في شخصيات قلقة في الإسلام**، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار سينا للنشر، القاهرة، ط٣، ١٩٩٥م.

١٣٤. متز، آدم، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط٢، ١٩٩٥م.

١٣٥. محمد، محمود محمد علي، **العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكري الإسلام "قراءة في الفكر الأشعري"**، عين للدراسات والبحوث، القاهرة، ط١، ٢٠٠٠م.

١٣٦. محمود، زكي نجيب، **المنطق الوضعي**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٤، ١٩٦٥م.

١٣٧. مدكور، إبراهيم" إشراف"، **الكتاب التذكاري لشيخ الإشراق**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤م.

١٣٨. المرتضى، أحمد بن يحيى، **المنية والأمل في شرح الملل والنحل**، تحقيق: محمد جواد مشكور، دار الندى، بيروت، ط٢، ١٩٩٠م.

١٣٩. مرحبا، عبد الرحمن، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، منشورات عويدات، بيروت، ط١، ١٩٨٣م.

١٤٠. المرداوي، علاء الدين علي بن سليمان، **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الرحمن بن عبد الله الجبرين و عوض بن محمد القرني و أحمد بن محمد السراح، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ٢٠٠٠م.

١٤١. المرزوقي، أبو يعرب، **إصلاح العقل في الفلسفة العربية، من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، ١٩٩٦م.

١٤٢. المسعودي، علي بن الحسين بن علي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحقيق: قاسم الشماعي الرفاعي، دار القلم، بيروت، ط١، ١٩٨٩م.

١٤٣. المصري، ابن نباته جمال الدين، **سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٨٦م.

١٤٤. مهران، محمد، **المنطق والموازين القرآنية**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط١، ١٩٩٦م.

١٤٥. موسى، محمد يوسف، **ابن تيمية**، العصر الحديث للنشر والتوزيـــع، بـــيروت، ط٢، ١٩٨٨م.

١٤٦. النشار، علي سامي، **تراث الإنسانية**، المجلد السابع، دار الرشاد الحديثة، د.م، د.ت.

١٤٧. ـــــ، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، دار النهضة العربيـــة، بـــيروت، ط٣، ١٩٨٤م.

١٤٨. ـــــ، **المنطق الصوري منذ أرسطو وتطوره المعاصر**، المكتبـــة التجاريـــة الكـــبرى، الإسكندرية، ط١، ١٩٥٥م.

١٤٩. ـــــ، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، دار المعارف، القاهرة، ط٧، ١٩٧٧م.

١٥٠. نصر، سيد حسين، **ثلاثة حكماء مسلمين**، ترجمة: صلاح الصاوي، مراجعة: ماجـــد فخري، دار النهار، بيروت، ط٢، ١٩٨٦م.

١٥١. اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب، **تاريخ اليعقوبي**، دار صادر، بيروت، ١٩٦٠م.

١٥٢. يفوت، سالم، **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**، المركز الثقافي العـــربي، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ١٩٨٦م.